

انتمية المثقفين العرب

« ... ومع اعترافنا التام بالامكليات التي تقدمها
اعادة تمثيل الثقافة العربية الكلاسيكية ،
لاشعاع الاتجاهات النظرية المعاصرة ، مع تهليلنا
للجهود العديدة التي تبذل في ذلك ومع احساسنا
بالفخر بقدر أي من المثقفين العرب ، يبدو لي مع
ذلك من الضروري ان نحفظ في مركز تفكيرنا
مشكلة الـ « تأخر الثقافي » ، فبالانطلاق من
هذا الواقع التجريبي الذي يعيشه ملايين العرب ،
احاول وصف الروابط المنطقية التي يربطها مع
التاريخانية ومع العقلانية ، وأمل ان اكون قد
اظهرت ما يكفي من الفهم لوجهات نظر غربية
عني تماماً لكي اخذ الحق في عرض وجهة نظري
بلهجة جازمة في بعض الاماكن ... »

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية سمدي ومسالمة - ص.ب. : ١١/٥٤٦٠
بناية بروج شهاب - شقة الخياط - ص.ب. : ١٩٥١٩
بيروت - سوريا - مراكشي - بيروت

التمن ٧ ليرات لبنانية او ما ينادها

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

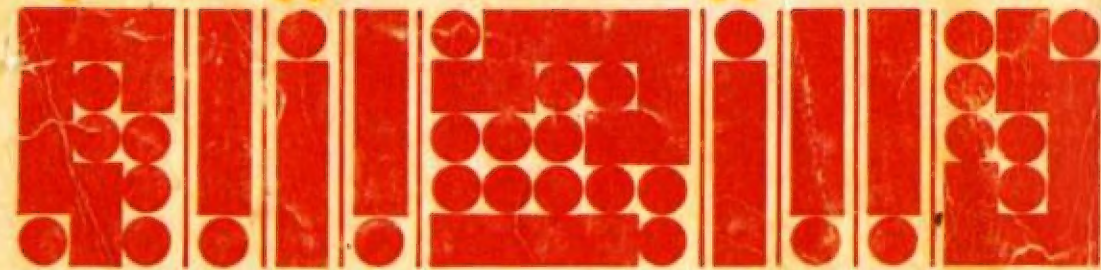
د. عبد الله العروي

أول مرة في العربية

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

د. عبد الله العروي

انتمية المثقفين العرب تقليدياً تاريخياً



ترجمة : د. ذوقان قرقوط

د. عبد الله العروي

أزمة المثقفين العرب
تقليدية أم تاريخية؟

ترجمة : د. ذوقان فرقوط

هذا الكتاب ترجمة للكتاب الصادر بالفرنسية بعنوان :

La Crise des intellectuels arabes traditionalisme ou historicisme ?

عن دار النشر :

François Maspero

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية متحف ومبانيه - ص. ب. ١٧٠٤٦
بناية سوق شعيب - مكة العليا - ص. ب. ١٩١٥٩
سوريا - موكباني - بيروت

مقدمة

إن محتوى هذا الكتاب ، على ما أدرك ذلك جيداً ، قليل الارتباط بالحالة الحاضرة ؛ فالواقع الذي يحاول إيضاحه سوف يمكن دحضه دائماً ؛ حتى أن المعنى المجرد للتأخر الثقافي الذي يبرره سوف يمكن بسهولة دفعه لأنه من جانب واحد وليس ديبالكتيكياً . ذلك أن التاريخوية أو التاريخانية من حيث هي فلسفة وطريقة في التفكير قد انخفضت قيمتها كما نقصت قيمة العلمية والوضعية ومادية القرن التاسع عشر الميتافيزيقية . فجري انتقاد المفاهيم التي تستخدمها : زمن ، تاريخ ، عقلانية ، من كل جانب وأسقطت عن عروشها من حيث هي معان مجردة جوهرية .

فضلاً عن أن الوضع الذي ندافع عنه هنا لا يفتح للمثقف العربي ، الثوري والمسؤول إلا آفاق مهنة حرب ، دون إمكانية محسوسة من إبداع أدبي أو فلسفي ، دون عوض من فعل مباشر في الحوادث التي يعنى بها إلى حد بعيد . وقد أجلت الإبداعية الثقافية والسياسية على حد سواء إلى وقت آخر ، في نوع من الحتمية التاريخية ، لن تكون مقبولة من قبل الذين لا يفتأون بالضبط ينتظرون منذ عشرات السنين « ربيعاً عربياً » ، هو اليوم غير مؤكد أكثر من أي يوم مضى . فإن الانتقادات الكلاسيكية الموجهة إلى السلفية ، إلى الرومانسية ، إلى الفوضوية ، إلى الطوباوية ، الموصومة بأنها أيديولوجيات البورجوازيين الصغار ، لا يمكنها بعد ذاتها مهما كانت علمية ، ومهما كانت دقيقة ، انطلافاً من وضع عقلاني تاريخوي ، التغلب على اقتناع أولئك الذين لا الحاضر ولا المستقبل المتوقع يمكن احتمالهما لديهم .

حقوق الطبع محفوظة
علاء شحات

الطبعة الأولى
كانون الأول - يناير (١٩٧٨)

ومع ذلك يبدو هذا الوضع للوهلة الأولى مرتبكاً. فالتأخر التاريخي الذي أضفه في مختلف النصوص المجمعة هنا يتعين أساساً ، بالنسبة للوقت الليبرالي على النحو الذي أعده في منتصف القرن الثامن عشر الثاني وعلى الحال الذي ازدهر فيه في القرن التاسع عشر ، وأمثلة استدراك التأخر التاريخي التي غالباً ما ينوّه بها في الفصول التالية (ألمانيا وروسيا) هي تلك التي تأخذ ثقافة أوروبا الليبرالية تلك كأفق لهدفها الثقافي والسياسي ، والماركسية نفسها من حيث كونها أيديولوجية وممارسة سياسية هي في التحليل الأخير عقلنة (مع وعد بسيط بالتجاوز) فهذه الثقافة الليبرالية نفسها ، وهذا هو ما يبدو بكل وضوح في مؤلفات لوكاش (Lukacs) وغرامشي (Gramsci) التي استخدمها على نطاق واسع . فإن الثقافة العربية ، في دلائلها الكلاسيكية وفي أكثر دلائلها الحديثة المعاصرة تأثيراً تكاد أن تكون معارضة نقطة نقطة للثقافة الليبرالية . نتكلم عن التأخر فقط لأننا ننتقل من مبدأ أن كل ثقافة هي التعبير عن مجتمع : محدد ، هو نفسه ، بأساس مادي ، وكذلك عن إثبات واقع وهو ظاهرة الاستعمار . هذه الظاهرة ، المنظور إليها كرمز لفشل المجتمع المغلوب الشامل . تدفعنا إلى «إثارة» تأخر ثقافي : فليس المقصود على هذا المستوى ~~ال~~ حكماً قيمياً ~~أو~~ تحليلياً فلسفياً نظرياً . بالمعنى الحقيقي للكلمة . فإن ذلك يكون بالطبع قد أصبح قياماً بفعل تاريخي ، دون أن يكون قد برّر البتة ، وحتى مع رفض تبريره . ما دام أن القبول بضرورة تبريره هو إبداء الإخلاص للفلسفة .

والحال أن القرن العشرين ، وهذا ما أصبح مؤكداً جيداً اليوم ، هو بأكمله رد فعل على هذه الثقافة الليبرالية ، بما فيها ماركسية كلاسيكية معينة . فقد اعتبرت الثقافة الليبرالية ، وبصورة عامة الثقافة الحديثة الزمن التاريخي قيمة عليا : متعارضاً مع التصورات الأخرى (كوني . اسطوري ، طبيعي ، بيسكولوجي) للزمن ، وبالتالي فإنها أنقصت من قيمة رؤى العالم . المبني أما على هذه التصورات الأخرى ، وإما على نظرة نسبية . وضع بين قوسين ، للزمن التاريخي . إن الميتولوجيات ، الفلسفات المستوحاة من الافلاطونية والأيديولوجيات والنظريات اللاهوتية والنظريات الميتافيزيقية العقلانية المبينة على الزمن الطبيعي وفلسفات التاريخ الدورية ، والطوباويات الرومنطقية وفلسفات الفن ، الخ . التي تخضع جميعها الزمن التاريخي لقيمة أعلى ، قد نُحِيت على مستوى الكلام اللاشعوري .

مع احتمال التفصي عن سبب هذا اللاشعور في البيئة الاقتصادية - الاجتماعية ومحاولة عزل «العنصر العقلاني» في كل منها . ولكن بدءاً من اللحظة التي توجد فيها ردة فعل ضد أولوية الزمن ، فإن النظرات الآتفة الذكر جميعها تسترجع عقلانياتها الداخلية . تعود إلى السطح بكليتها أو بجزء منها ، وراء أقنعة بالغة الدقة وبأوجه ظاهرة لإعداد علمي دقيق . ولقد شاركت الثقافة العربية بكاملها وعلى جميع المستويات في كل من هذه النظرات للعالم . وعليه ليس من العجب أن يتصور المرء أن وجوهاً عديدة من هذه الثقافة يمكنها أن تعوّض اليوم . وبدلاً من أن تظهر متأخرة ، تبدو على العكس أنها متقدمة أو على الأقل في مستوى الاتجاهات الحديثة . لتقدم باختصار بعض الأمثلة لنظهر إلى أي حد يسهل دعم التأكيد السابق :

- فلسفة دينية : إن الاتجاهات السائدة حالياً والتي تتميز بالفينيمونولوجيا (علم الظواهر Phenomenologie) وبالتالي وبمصاددة الإنسانية ، ولا سيما في الأوساط البروتستانتية ، ترجع كامل قيمتها إلى المعطيات الأساسية في علم الكلام السني . ويدرك المرء أن الفلسفة الجامعية العربية قد أسلست قيادها تدريجياً لتضع فيها الفلسفة الدينية ثقتها (١) .

- تصوف ومعرفة روحية : يكفي ذكر مؤلفات هـ. كوربان (H. Corbin) ومريديه ، وبخاصة الإيرانيين ، لإدراك كيف أن ما كان يعتبر طيلة قرن سفسطة غامضة لدى ابن عربي والسهروردي والدعاة الاسماعيليين والمير داماد وملاّة سادرا وآخرين ممن لم يعرفوا في العالم العربي إلا بصورة غير مباشرة وبالتأثير الذي كان لهم على الأفغاني ومحمد إقبال . يصبح من جديد التعبير عن حقيقة خفية أبدية يكشفها أفراد بإشراق مفاجيء عبر القرون في إيطاليا وفي ألمانيا وحتى في ذروة القرن العشرين في باريس .

- فلسفة سياسية : بدءاً من اللحظة التي نرفض فيها مطابقة وعي سياسي ، بوعي مدني ووعي تاريخي ، التي نرجع فيها من ماركس أو حتى من مونتسكيو

(١) هذا هو الحال لدى محمد عزيز (Mohammad Aziz Lahbabi) ، وبجي هويدي ، وكثيرين غيرها . ونشير هنا كذلك إلى أبحاث جاك واردنبورغ (Jacques Wardenbourg) ، الأستاذ في جامعة (أوترخت) ، الذي مراده الوصول بدراسة الإسلام إلى إدراك فينيمونولوجي للواقع الديني .

إلى أفلاطون ، أي من الوضعي إلى المعياري : فإن البحث السياسي العربي كله ،
المعتبر ، في القرن التاسع عشر ، كأمر لا أهمية له ، سواء في اتجاهه الشرعي
(ابن تيمية) أو الفلسفي (الفارابي) أو الفردي (ابن باجة) . هو الذي يحدد
ثانية رواجاً أكيداً ، ونذكر أن مشروع محسن مهدي (٢) وكثيرين آخرين يبدو
مبشراً بخير عميم .

— تاريخ بنيوي : إذا كان التاريخ يفسر بمنطق داخلي في بنية ما ،
في أي مستوى يضع نفسه فيه ، أكثر منه بمنطق تطور وراثي ، فإن ابن خلدون
يكون حقاً واحداً من أعظم المنظرين للتاريخ ويمكن أن يبدو محاولاً تقديمه
على أنه مثل بارز للأسبقية المعطاة للتوضيح النظري على حساب التوضيح
التاريخي (٣) .

— منطق صوري : إذا كانت الفلسفة الحقيقية تقتصر من جديد على
الإيضاح غير المحدود للمقولات الأسطاطاليسية كما تتجسد وتنوع في قضايا
اللغات الطبيعية والتلازمات المباشرة للمحاكمة الرياضية ، فإن جميع التعليقات
والتعليق على التعليقات مهما كانت ضخمة ومهما كانت عديدة ، منذ نهضة
القرن الماضي ، المقصاة في غياب التسيان ، هي التي تسترعي من جديد انتباه
الباحثين . فلماذا في الحقيقة ، لا يُنصَر إلى نيش الحجج الدقيقة التي يعتقد
أنها ربما تكون قد اكتشفت في فيينا أو أكسفورد ؟

— علم اللغة ، قواعد اللغة وبلاغة : لم تطرح أية حضارة من الحضارات ،
يمثل هذا القدر من الثبات والوعي ، ضماناً حقيقتها المنطقية — الميتافيزيقية في
بني لغتها كالحضارة العربية . فما قام به البروفيسور ارنالديز (Arnaldez) بالنسبة
لابن حزم يمكن أن يعمم بالنسبة لكبار علماء اللاهوت والمفكرين العرب من
العصور الوسطى جميعهم ، ومن السهل التأكيد بأن جميع المستعربين يحسون
بدهياً أنهم قرأوا على الأقل عناصر الفلسفات اللغوية الحديثة (المطلوب بالطبع

(٢) (Muhsin Mahdi) مدير معهد الدراسات الشرقية في هارفارد ومختص بالفكر الإسباني
الإسلامي .

(٣) هذه هي النظرة التي يعطيها عنه ج. لايبكا (G. Labica) في عرضه للمقدمة (الجزائر ١٩٦٥) .

التمييز عن تقنيات البحث والعرض اللغوية) (٤) .

— نقد أدبي : انطلاقاً من اللحظة التي نضع فيها بين قوسين ، أو حتى
ننكر موضوع الخلق الأدبي والذات الفردية في آن واحد ، حيث تصادر وحدة
الموضوع والذات في ما هو فوق الموضوع ألا وهو النص . في الحقيقة اللغة نفسها ،
فإننا نضع أنفسنا على صعيد النقد الأدبي الكلاسيكي الخاص ، ابن النقد القرآني .
فكما تتجسد الحقيقة الإلهية وتوضح في مادية القرآن الذي هو العقل الأول ،
كلمة الله ، كذلك تعبّر اللغة والثقافة العربيتان عن نفسيهما ولا شيء غير نفسيهما
في الشعر أو النثر الأدبي .

— إبداع شعري : إذا اتخذنا مثلاً على الروائع الشعرية الحديثة منظومات
ت. س. إليوت ، عزرا باوند ، وسان — جون بيرس وجميعهم شعراء من طراز
واحد ، تقليدي ، يتخذون على وجه الدقة كنماذج وكأسس لـ « عنصر الشعري »
مواقف وآثار العصور الكلاسيكية أو التي تقتد بها ، أي تلك الحقب التي هي
نفسها تتخذ نماذج عصور أعيد بناؤها فافترضت أنها كلاسيكية ، فإننا نعر
بالطبع على إبداع شعري عربي ثابت . فكيف ندهش من أن يحس الشعراء
العرب دفعة واحدة أنهم في وحدة شعور مع موقف هؤلاء الشعراء (حتى إذا كان
الفهم الدقيق والشامل بنقصهم غالباً ، بما أنه سوف ينبغي على القارئ أن يحظى
بثقافة يونانية — رومانية ومسيحية وبيزنطية وغربية وعلى وجه الدقة في تفاصيلها ،
الأمر الذي ليس شائعاً لدى غير الغربي) ؟ إن عصرية هؤلاء الشعراء ، في الحقيقة
هي إعادة تهيئة الثقافة المنقولة وفقاً لاصطلاح واع وثابت (الفن الشعري) ،
ضامن الموضوعية ضد الذاتية الرومنطيقية التي قلت قيمتها حيثما كان . والحال
ماذا فعل جميع « المحدثين » في الشعر العربي غير هذا من أبو نواس إلى
أدونيس (٥) .

(٤) يبدو محمد أركون (Mohammad Arkoun) أنه يتجه نحو هذه الأبحاث
في حلقة محاضراته العامة في جامعة الرباط (أيار — مايو ١٩٧٢) .

(٥) حول التقاطع الأخيرتين (نقد أدبي وشعري) نشير إلى ملاحظات جاك بورك الهامة في
دراسه : مدخل إلى مختارات من الأدب العربي (طبعة السنوي) ، وكذلك أعمال زفلول مرسي ومعالمها
غير منشور ، صاحب قصيدة : (D'un ôeil reticent) (طبعة غراسيه ١٩٦٩) ، الذي
أشاد به وصفق له (R. Caillaud) و (R. Barthes) ، والذي يعتبر شعره نتيجة تأمل دقيق
ومنهجي في شعر ما قبل الإسلام داني وما لا ريب .

لنلفت النظر أخيراً إلى أن علوم : السلالات والتحليل النفسي وعلم تطور الاقتصاد البشري ، إذا لم يكن في وسعها مباشرة وبوضوح كاف التفصيل بالتقليد الثقافي العربي (القادر مع ذلك على تقديم مادة غنية للتقصيات الخاضعة لتقنيات تلك العلوم المختلفة) ، فإنها تنتقد جميعها مفهوم العقلانية التاريخية وتتيح وضع جميع المجتمعات وبالتالي الثقافات على مسافة واحدة من الله ، حاضراً أو غائباً .

ويمكننا أن نسأل ما الفائدة التي تنال من ذكر هذه العناصر التقديرية التي تشكل بجمليتها ، نقداً استباقياً مؤشراً من وجهة النظر التي أدافع عنها . بالنسبة إلى الإمكانات المتاحة من قبل هذه المدارس المختلفة ، ماذا تستطيع أن تطرح في الحقيقة ، الواقعة التاريخية ، التاريخية ؟ كان الهدف ، على وجه الدقة ، إظهار بأن اختيار الواقعة التاريخية ، التاريخية ، لم يصر إليه هنا في نطاق نقلي ما تستطيع تقديمه الأبحاث المعاصرة ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار لما فيها من معسول الكلام وربما من أمور خادعة كذلك . فليس المقصود إنكار حق المثقف العربي في أن يحس بتعزية ما وحتى بفخر مشروع بغنى وبحبوبة دائمة وقيمة قابلة للتعميم في ثقافة يقل دعم البنى الاجتماعية - الاقتصادية لها إلى هذا الحد حتى إذا وجب الأمر أن نضيف في الحال بأن هذه الأوجه الملائمة لا تضمن في شيء المستقبل ، إذ سوف تكون مشروعة على حد سواء إذا كان الشعب العربي قد اختفى منذ خمسة قرون خلت . وفوق ذلك ليس المقصود بتاتا أن نحول ، بأي نوع من الإرهاب الفكري ، دون أن يشارك الباحثون العرب من الشباب في هذه التقصيات بانتظار تدارك التأخر التاريخي للمجتمع العربي ، في الحالة التي سيكون مسلماً به . فالتاريخية لم تقدم هنا كدراسة تمهيدية لا مندوحة عنها لكل مثقف عربي من أجل كل بحث مقبل . إنها تفيد بصفة أساسية ، في طرح مسائل معينة تبدو لنا هامة في حالة المجتمع العربي الحاضرة .

لنلاحظ بادئ ذي بدء أننا لا نجد أنفسنا أمام حالة وحيدة ، فكون الفلسفة التحليلية نفسها تستخدم أرسطو كثيراً وأن الفلسفة السياسية تستدعي أفلاطون وتوسيديد (Thucydide) أكثر من ما كيافيلي وهيجل وأن النقد الحديث يعطي الصدارة لبلاغة العصر الكلاسيكي ، الزاخرة نفسها بخواطر من بلاغة

اللاتين واليونان وإن الشعر الحديث يستخدم هذا القدر من المواضيع البيزنطية واللاتينية المتأخرة ، الخ . يثبت أننا بصدد وضع عام يتطلب تماماً حكماً عاماً . فمن الجلي أن مفهوم التأخر التاريخي لا معنى محدد له ، مطبقاً على ثقافات اليونان القدماء وبيزنطة والغرب المسيحي أو أيضاً أوروبا الكلاسيكية ، وإنما فقط لأنه أغرق في مفهوم الموت التاريخي (٦) . إن تلك الثقافات جميعها تستطيع أن تتزود بعناصر لإثام جمالي ، وبمساليات لإعادة إعدادها في إطار جديد أو أيضاً بنماذج أخلاقية : فهي في هذه الحالات المعينة ، وإن كانت ميتة ، تخدم في التخلص من شبح نهاية التاريخ تكون متجسدة في العقل الليبرالي ، المقصود إذن إنعاش مراد ، لا بحث تلقائي أبداً . فإذا كان مجتمع ما ، على عكس ما قيل ، يريد تنظيم اقتصاده ، إدارته السياسية ، نظامه القانوني ، أخلاقه الفردية والعائلية والاجتماعية ، جهازه التربوي ، الخ . على صورة إحدى تلك الثقافات ، سوف نستطيع عندئذ الكلام بحق عن تأخر ثقافي سواء أكان المجتمع كله يشترك في وجهة النظر التسينوية هذه أم معظم نخبة المثقمة فحسب . فالثقافة العربية كان يمكن إعلانها مقفلة (لو أن الامبراطورية العثمانية نجحت مثلاً منذ القرن السادس عشر ، في فرض اللغة التركية كلغة مخاطب يومي في الولايات العربية ، بما في ذلك تلك التي لم تستطع فتحها مثل مراكش وأطراف الصحراء الشمالية) وفي الاستمرار مع ذلك بإلزام أناس آخرين وثقافات أخرى بمثل ما فعلت في نهاية العصور الوسطى الأوروبية وفي أنشاء جزء من العصر الرومنطقي ، وعلى الأخص في البلدان الجرمانية . فما من إنسان كان سيتكلم في تلك الفترة عن تأخر ثقافي ، وإنما نتكلم عنه لأن الثقافة العربية هي على وجه الدقة ، في وضع معارض تماماً للثقافات الأخرى المشار إليها فيما تقدم التي تطالب بعض الجماعات المعزولة وحدها ولا تأثير لها اليوم بينوتها المباشرة : فلا يراد استلهاها فحسب وإنما تجديد نشاطها حقيقة ، وإعادة فعاليتها في الوقائع اليومية ، إن لم يكن في كافة وجوها فعل الأقل في منطقتها الداخلي . ولنضيف إلى هذا أنه ، حتى على المستوى الذي تقع فيه الثقافة العربية ، نجد لها معادلات . فوفقاً لما يقول فيها المختصون ، يبدو أن الإنسان يستطيع أن يجد وأنه وجد بالفعل في الثقافتين

(٦) هذا المفهوم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم آخر تكلمي أو نظامي . انظر حول هذه النقطة الفصل المتعلق بأعمال غرونوم .

الهندية والصينية الكلاسيكيتين نفس القدر ، إن لم يكن أكثر من موضوع للأبحاث الحديثة . ولنلاحظ بشكل عابر أن الهنود ، الذين ذهب مثقفوهم قديماً أيضاً في قوميتهم وكبرياتهم الثقافية ، أكثر من قرنائهم العرب ، لم ينجحوا في جعل أي من طموحاتهم محتملاً ، على حين أن الصينيين الذين يلوحون أن لديهم أكثر من ضروب الفخار والتي كانوا يبرزونها كذلك منذ أمد ليس بطويل ، يكشفون في الساعة التي يراكون فيها النجاحات ، عن تواضع غير منتظر .

إن واحدة من محصلات ما تقدم هي أن الـ «عصرية» التي يزعم استخلاصها من إمكانيات الأبحاث التي سبق إيرادها هي في حقيقة الأمر عصرية «ساذجة» بالمعنى الهيجلي . فإن الثقافة الغربية بعد الليبرالية هي التي تهب عصرية للثقافة العربية التي تتلقاها دون عناء كأنها عطاء . ولقد استبطن المثقف العربي اليوم تقريباً الذي ينطلق في هذه الأبحاث ، الثقافة الليبرالية بصورة أو بأخرى وسلم إذن من قبل في حساسيته وفي عقله ، بصورة وضعية بما ندعوه بالـ «تأخر الثقافي» . ولكنه لا يريد أن يتباطأ في هذا «التدرب» لأنه لا يرى فيه أية فائدة . فإذا أنكره هكذا صراحة أصبح موضوعياً ، إنساناً عالمياً (Cosmopolite) ، وإذا ، على العكس ، لم يكن واعياً بذلك ، يحكم عليه بأن يكون نافلاً مزخرفاً . وفي الحالتين تحتفظ أبحاثه بكل قيمتها التجريبية . إلا أن هذا لا يمنعنا من أن نحكم عليها من أفقنا ، من الأفق الذي ننظر منه .

لنصف أن هذه العصرية المصادرة ، المسلم بها ، تنطبق على المثقفين وحدهم . إنما المقصود هو الثقافة العربية ، وليس المجتمع العربي ، وعندما سيدحض الـ «تأخر الثقافي» عن علم بالنسبة إلى المثقفين ، سوف يجب أيضاً التمكن من دحضه فيما يتعلق بالمجتمع العربي ، وهنا يواجهنا نظام إنتاج في تنافس مع أنظمة أخرى (لا المعارضة النظرية بين عقليات اقتصادية نوعية) ، وبنية اجتماعية يحكم عليها كل لحظة في ساحات المعركة (لا على منطلقها الداخلي الشامل ، نظرياً ، الأنيق ، المستساغ بمقدار أي منطق آخر) ، وسياسة تطبيقية في عدم توازن أبدي (وليس نظريات معدة جيداً في الحكومة الأفضل) ولغة طبيعية عليها أن تثبت كل يوم قدرتها الإبداعية وطاقتها في الاقتباس في مواجهة

لغات أخرى في تطور متسارع (لا نظرية في اللغة كما كان قد أعيد بناؤها في لحظة معينة) . عندما نتذكر بأن الانفصام بين ثقافة ومجتمع ، بين مثقفين وشعب ، قد كان إحدى ثوابت ماضينا وربما أحد الأسباب الرئيسية في التطور الخاص لتاريخنا يمكن اعتبار العصرية كأنها في غير محلها ، وإن كانت غير مهمة من المثقفين . لقد ملكت إيطاليا طيلة قرون خط إمداد أوروبا بالمثقفين الـ «عصريين» بل وأصحاب رؤى ومستقبلين (الأمر الذي لا ينطبق على كل حال ، على الغالبية العظمى من المثقفين العرب) ، وهذا لم يمنعها من أن تخرج تأخراً سياسياً واقتصادياً وأن تبقى في نهاية مسيرة التأخر الثقافي حتى منتصف قرننا .

لنختتم هذه الكلمة بملاحظة ترتبط بفكرة ما بعد الليبرالية في الغرب نفسه . لقد راجت الاتجاهات المضادة للتاريخانية والمضادة للإنسانية والمضادة للعقلانية والمضادة للموضوعية ، في صفوف الانليجنسيا الغربية : فماذا من أمر المجتمع الغربي بإزاء ذلك ؟ ما هي الرؤية الملائمة للتنظيم الاقتصادي ، للسياسة الداخلية والخارجية ، للأخلاق الاجتماعية ، للنظام التربوي ، للأدب الـ «شعبي» في الغرب ؟ ما هو المنطق الذي يشكل أساس تحليلات الصحف الغربية ، لخطب الـ «كبار» في منظمة الأمم المتحدة وفي اليونسكو ؟ أليس دائماً هو منطق التاريخ - تقدم (histoire progrès) ، والعقلانية الاقتصادية والواقعية في السياسة والإنسانية في الأدب وفي الفن ؟ هل تجري المطابقة الواقعية بين مجتمعات في نطاق المنظمات التي يقال عنها دولية ، أو بين مثقفين في حلقات البحث ؟ وهذه الملاحظة نفسها تنطبق من جانب آخر على الشرق الاشتراكي . وليس أكثر من أن قانون القيمة لم تلغ فيه ، فإن النشوء في علم الاجتماع والواقعية في السياسة والشعبية في الأدب ، الخ . لم يتم تجاوزها على الرغم من التجارب الطليعية للثورة في بداياتها .

ومع اعترافنا التام بالإمكانيات التي تتقدمها إعادة تمثيل الثقافة العربية الكلاسيكية ، لإشعاع الاتجاهات النظرية المعاصرة ، مع تهليلنا للجهود العديدة التي تبذل في ذلك ، ومع إحساسنا بالفخار بقدر أي من المثقفين العرب ، يبدو لي مع ذلك من الضروري أن نحفظ في مركز تفكيرنا مشكلة الـ «تأخر الثقافي» .

فبالانطلاق من هذا الواقع التجريبي الذي يعيشه ملايين العرب ، أحاول وصف
الروابط المنطقية التي يربطها مع التاريخانية ومع العقلانية . وأمل أن أكون قد
أظهرت ما يكفي من الفهم لوجهات نظر غربية عني تماماً لكي آخذ الحق في
عرض وجهة نظري بلهجة جازمة في بعض الأماكن .

أولاً :

سنة وتسعين

العرب والتاريخ

العنوان يحاكي عنوان كتاب ألقه قسطنطين زريق (١) : « نحن والتاريخ » ، كثيراً ما نستشهد به وأحياناً نعارضه . ومن الضروري ، بادئ ذي بدء أن نسوق بعض التوضيحات في المعنى الذي يعطيه المؤلف للكلمتين المستخدمتين .

فكلمة نحن هي بالتأكيد العرب مسيحيون ومسلمون لا المسلمون فحسب ، لأن الخطأ واسع الانتشار للأسف . ذلك أن الأتراك والبرانيين والباكستانيين وآخرين غيرهم أيضاً ، وإن كانوا مسلمين ، لهم الآن وكانت لهم في الماضي رؤية تاريخية مختلفة تمام الاختلاف عن رؤية العرب ، ولتحليل هذه الرؤية كانت تتطلب مقدمات منطقية مختلفة .

أما كلمة « تاريخ » فمن المؤلف التذكير بأنه منذ قرن ونصف على الأقل ، يشار بها ، عندما تستخدم هذه الكلمة ، في أية لغة حديثة ، إلى مفهومين مختلفين اختلافاً تاماً : إلى التاريخ من حيث هو سلسلة متوالية من الحوادث الماضية ، إلى الحاصل الموضوعي للوقائع الجارية ، وفي نفس الوقت إلى طريقة دراستها وإلى طريقة روايتها أي إلى الغرض نفسه .

ومن الممكن أن تتأني جميع الصعوبات التي نعانيها عندما نعن الفكر في التاريخ من هذه الثنائية ذات الدلالة الشهيرة ، المحلية والتي لا مفر منها مع ذلك ، ذلك أنه عند التروي ، لا يوجد حوادث إلا في السرد ومن خلاله . وينتج عن

(١) قسطنطين زريق : « نحن والتاريخ » (بالعربية) بيروت ١٩٥٩ .

ذلك أننا دائماً ، وربما أكثر فأكثر ، نخلط السرد الذي يقوم به الإنسان للحوادث ، المنطق الذي يرسّخه فيها إن لم يكن إلاّ بتسلسل الكلمات في جملة ما ، بالحبكة الموضوعية للوقائع التاريخية نفسها (٢) .

غير أنه ليس هذا هو مع ذلك ، التمييز الجوهرى والمألوف لدى أولئك الذين قرأوا بعض كتب علم المنهج مثل كتاب ريمون ارون : *L'Essai sur les limites de l'objectivité historique* أو كتاب ه. بوتيرفيلد (٣) : *Man his Post* . وسوف أستخدم تعريفاً آخر أكثر تواضعاً ، إلاّ أنه أكثر نجاحاً في رأسي ، الواقع بين دراسة الحوادث (تحرّي الوقائع ، تقنية السرد) والموقف الإجمالي الذي يقفه مجتمع ما بالنسبة لمجموع الوقائع المعاشة ، وبعبارة أخرى ، المكان الذي يحتفظ به هذا المجتمع للماضي في رؤية حاضره ومستقبله وبالتالي في عمله . فليس المقصود فلسفة للتاريخ كما فرى لدى هيجل أو شبنجلر وإنما فهم للتاريخ ، تكامل في الحياة الجماعية . وسأحاول دراسة هاتين النقطتين فيما يتعلّق بالمجتمع العربي ، في حقبة الكلاسيكية وفي الحقبة المعاصرة وأن أرى أيّ المسائل الفكرية والاجتماعية السياسية التي يتضمنها هذا الأمر .

أ - الوضع العربي الكلاسيكي

كيف مارس المجتمع العربي الكلاسيكي (في القرنين الثاني والثالث الهجريين) البحث والسرد التاريخيين ؟ لا توجد : للأسف ، دراسة وافية ، مرضية في هذا الموضوع .

نبقى دراستي مارغوليوث (Margoliouth) وروزنتال (Rosenthal) في الاسطوغرافية الإسلامية ، وهما مترجمتان بكاملهما إلى العربية ودراسة الدوري :

(٢) إن رواية ج. دورميسون (J. D'ormesson) : « مجد الامبراطورية » ، غاليمار ١٩٧١ هي أفضل إظهار لهذا التمييز الضروري . فلا شيء يستطیع إظهار أن التاريخ اليوم لا يعمل في « الوقائع » ، أفضل من هذا الكتاب .
(٣)

الأقرب عهداً ، في مستوى الوجيز ، رغم كل شيء ، دون المخاطرة أبداً ، إلى تحليل للمحتوى . غير أن المستشرقين ذوي اللغة الانجليزية قد نجحوا في فرض نتائج معينة تبدو مقبولة في الوقت الحالي .

قبل كل شيء ، فإن المقصود إبداع عربي ولو أنه جرت المحاولة للعثور فيه على مؤثرات أجنبية ، يونانية أو فارسية ، كما جرى السعي إلى ذلك بنجاح بالنسبة للفلسفة والمنطق ، لكن هذه الأبحاث لم تعط أية نتيجة ، فالتاريخ العربي ليس التدوين المجرد لكلمة والنقل عن نموذج شأن العلمين السابقين . إن كلمة تاريخ هي عربية ، والكلمة اليونانية هستوريا (Historia) ، التي كان يمكن أن تقبس لهذا الغرض . كانت كذلك إلاّ أنها تماماً كانت بالمعنى العكسي للرواية الخرافية (اسطورة وجمع اساطير) معارضة لكلمة تاريخ التي هي المعرفة المسندة ، المحصنة من الوقائع الماضية أو الحاضرة ولهذا السبب راح العرب زمناً طويلاً يحسبون أنهم وحدهم يملكون تاريخاً حقيقياً ، ولا تملك الشعوب الاخرى إلاّ ركاماً من الأساطير يتعذر الثبوت من صحتها .

يبدو إذن واضحاً أنه يجب اعتبار التاريخ مثل النحو ، كميّدان حيث أظهر عرب العصور الأولى أصالة أكيدة .

لماذا ؟

بالجواب على هذا السؤال نجد أنفسنا : دفعة واحدة ، في صلب مشكلتنا : لأن التاريخ شأن النحو كانا معاً علمين مساعدين للعلم الحقيقي ألا وهو المعرفة الدينية .

لنتناول بعض الأمثلة :

(أ) عبادة : إن الوحي القرآني قد حدث في الزمن ومن المعلوم أن هناك أنظمة تتابع سواء في اتجاه التقيد أو في اتجاه التحرير ، إذ كان ينبغي إذن أن نعرف وبدقة ، ترتيب التعاقب .

(ب) حق خاص : عندما أسس الخليفة الثاني عمر ديواناً ، أي لائحة بالأشخاص الذين يستحقون معاشاً من الدولة (بصفة أساسية جزءاً من غنائم

الفتوحات ، حتى عندما كانوا لا يشاركون في الغزوات البعيدة) ، فإن هذه الملائحة قد وضعت وفقاً لنسق في حق التقدم وبمعدل متناقض وكان هذا النسق هو الترتيب بحسب اعتناق الدين الجديد . فكان ينبغي إذن معرفة تاريخ الاعتناقات الفردية للدين .

(ج) حق عام : كان حق الجماعات المحتلة وبصفة خاصة نظام الأراضي وقضايا الضرائب ، محدداً بالنظر إلى اشتراطات الفتح . حسبما يكون الأهالي قد استسلموا بدون قتال أو أنهم قاتلوا قبل أن جرى احتلالهم ، فإن هذا الحق كان مختلفاً ، ونرى بسهولة أهمية المصالح موضوع البحث ؛ ولهذا السبب كان ينبغي العناية تحري شروط الفتوحات الإسلامية الكبرى ، مملكة فمملكة وأحياناً ناحية فناحية .

كان هذا التقصي للأولويات ، في مطلع الدولة العربية نفسها ، فعالية لا غنى عنها تزايدت أهميتها بتنامي هذه الدولة ثم تنوعت فيما بعد وفقاً لأغراض التحري . لكننا نستطيع منذئذ أن نرى بوضوح ارتسام مميزات ما سوف تكون عليه الرواية التاريخية .

فإن لهذه الرواية هدفاً آخر غير مجرد معرفة الماضي : هو تحديد حالة قانونية لفرد أو لجماعة ؛ إن السبب في أن معظم المؤرخين العرب الأوائل سيكون من الفقهاء يرجع في جزء كبير منه إلى ذلك . ولما كان المقصود هو الوقائع قربية العهد ، فإن هذه الرواية ستكون مؤسسة بصفة جوهرية على الشهادة ؛ وسوف تكون الكتب الأولى أخباراً ، أي رواية وقائع من قبل شهود . ومن هنا ذاته سيكون النقد التاريخي هو ، أساساً ، نقد الشهادات .

هذه النقطة تستحق التوسع ، إذ كتب فيها كثيراً ، بإظهار أنها مركز الضعف الرئيسي في الأسطوغرافية العربية .

ولا بد من التذكير بأن اللجوء إلى الشهادة هو أحد الأسس ، إن لم يكن الأساس الوحيد للدين الإسلامي . ذلك أن كلمة الله قد بلغت بواسطة شاهد هو الرسول الأمين ، ومعنى ما لا يمكنها أن تكون غير ذلك ما دام أن الإسلام يرفض الـ «شهادة الصامتة» أعني المعجزة ؛ فالمعجزة الوحيدة التي يقبلها وهي

القرآن ، لها شكل الشهادة تماماً (٤) . إن المسلمين لا يتحسسون دليلاً ، كتابياً أو شفاهياً ، لا يؤول في نهاية المطاف إلى رواية الشهود . بالإضافة إلى ذلك فإننا ، في مسائل متصلة بالدين اتصالاً وثيقاً ، ننتقل من مبدأ أن الشاهد لا يمكن إلا أن يكون صادقاً ، إذ أن نجاته الأبدية تكون في خطر .

هكذا نجد الرواية التاريخية حافزها في الإيمان الديني وهي تدعم بهذا الإيمان نفسه : أنه لمنهج منطقي قطعاً إذا تعهدنا دوماً بإرجاعه إلى مصدره .

ها نحن إذن مزودون بمضمون وبشكل يبرر أحدهما الآخر ؛ فالروايات التي تتعلق بحياة النبي وظروف اعتداء هذه الشخصية الهامة أو تلك والغزوات العسكرية وكل ما كان يهم الرجال الأوائل الذين سيصنعون التاريخ العربي قد نجم إذن عن هذا الطراز المعين من الرواية ، الأخبار التي سجلت شيئاً فشيئاً خطأ في تاريخ غير محدود ولكنه بالتأكيد يقترب من نهاية الثلث الثاني من القرن الأول (٥) .

هذه هي المكونة الأولى الدينية ؛ وتوجد مكونة ثانية يمكن أن نسميها المكونة السياسية المشتركة .

فمن المعلوم أن الامبراطورية الأموية ستعرف صراعات ومتنافسات بين مختلف قطاعات المجتمع العربي وأن الامبراطورية العباسية سوف تشهد ما يكاد يكون عداءات قومية سوف تهيئها الانقسامات الدينية .

وسوف تتوصل الدولة العباسية إلى ضبط تعایش (modus vivendi) بين مختلف الجماعات ولا سيما ابتداء من خلافة المتوكل ، وذلك بإدماجها قليلاً قليلاً ؛ وسوف تكون لهذا الاندماج الاجتماعي البطيء دلائله في الرواية التاريخية ؛ فإلى النواة التي تشكلت بحركة النبي سوف تضاف ألقاب المعجزة والأقدمية لكل من الجماعات المعنية ، فيقدم عرب ما قبل الإسلام ، الشماليون والجنوبيون

(٤) لقد أظهر المفسرون أن استحالة تقليد القرآن تتطلب منطقاً التحدي ، وبالتالي يدخل في ذلك عنصر الشهادة .

(٥) انظر تاريخ بليسنر (Plessner) ص ٢٣١ وما يليها ؛ كذلك ر. بلاشير (Blachère) تاريخ الآداب العربية ميزون نوف ١٩٥١ ، ج ١ ص ٩٦ وما يليها .

أساطيرهم (وهب بن منابة : ابن الكلبي ، الخ ..) والفرس مجموعتهم الطويلة من ملوك الملوك (ابن مقفع ، ديناواري ، الخ ..) ، والروم ما أثر بيزنطة ...

في هذه الشروط سوف يكون هدف هذا التعميش خدمة الجماعة من حيث هي كذلك وبصفة أساسية عمل الخلفاء التوحيدي ، أي العثور على وسيلة لإعطاء كل جماعة إمكانية بعث مجد أجدادها من دون الإنكار من أجل ذلك على الجماعات الأخرى ، هذا السرور نفسه .

يجب أن تكون الرواية شاملة وجبادة ما أمكن بحيث لا يمكن استخدامها تماماً من قبل أية جماعة ؛ هكذا سوف تلعب دوراً أساسياً في تكوين هذه الأيديولوجية التي سوف تستميل إليها تدريجياً إخلاص غالبية العقول وبهذا نفسه سوف تسمي المعتقد الصحيح (السنة) . وسيجد حلم الوصول إلى تاريخ شامل ، تعبيرة الكامل في الطبري الذي يقوم في نهاية القرن الثالث الهجري بتركيب جميع التيارات السابقة فيتوحد ملكاً للمؤرخين .

ولسوف يحافظ على نقد الشهادة ولكن سوف يضاف إليه معيار جديد هو معيار الاعتدال والتسامح في قبول الشهادات بسبب هدف التوحيد المشترك الذي يواصل القيام به .

ثمة مكتوبة ثالثة : أخيراً يمكن إضافتها إلى المكونتين السابقتين ، هي سياسية كذلك لكنها مفتصرة على جماعة : سلالة ، أسرة أرستقراطية ، مدرسة فقهية ، جمعية صوفية ... ذلك أن اسطوغرافية الجماعة هذه ، التي سوف تنمو في ظل الاسطوغرافية المشتركة ، سوف تراث منها نفس الهدف ونفس المنهج ، بفروقات معينة محسوسة مع ذلك . وفي الحقيقة أن الاهتمام بمراعاة ألقاب التفوق لصالح جماعة معينة باستثناء الجماعات الأخرى يقوم ، فيما بعد الاستخدام البارز لإغفال الغير ، الانتفاع بعناصر نقد عقلائي ، يستعين بأبسط معطيات المنطق الصوري . لماذا ؟

لأننا ، في حالات معينة ، لسنا على يقين أبداً من أن الآخر سيوالي بهذا « واجب في الصديق » الذي يتعلق به كل شيء في الرواية لا سيما عندما تكون المشاكل الخطيرة التي تفصل الشيعة والسنة موضع الخلاف ؛ فإن تشتت الوحدة

هنا شأنها في موضع آخر هو الذي يفتح الطريق إلى النقد العقلائي ؛ لكننا نشاهد أن المعيار العقلائي غالباً ما يكون صحيحاً فحسب بالنسبة للآخر في حين أنه يكتفى فيما بينهم بالمعيار الأول ، معيار نقد الشهادة . إن شيعياً كالسعودي الذي كثيراً ما يستشهد به ابن خلدون مع أعظم المديح ، يستخدم النقد العقلائي ليسخر من مزاعم الأمويين ؛ لكنه يطبق فحسب سلسلة النقل (المنفعة) عندما يعني المذهب الشيعي نفسه ، لأنه يكون واثقاً في هذه الحالة الأخيرة من أن المشايخ للإمام سيكون ملزماً بإيمانه بقول الحقيقة . فضرورة نقد عقلائي سوف تظهر الحاجة إليها أكثر فأكثر في القرن الرابع الهجري عندما تنشر في المجتمع فكرة الحقيقة المزدوجة لإحداها للاستخدام الداخلي والأخرى للدفاع خارج الجماعة ؛ ولن يعود النقد القديم كافياً بما أنه يصبح معلوماً أن الشاهد يمكن أن يكذب لكن هذا يكون صحيحاً بالنسبة للحقبة اللاحقة وليس أبداً بالنسبة للحقبة الأولى ، حقبة النبي . فإن الشهادة رغم كل شيء ، تبقى المصدر الأساسي (٦) .

رؤية كلاسيكية للتاريخ :

إن المجتمع العربي على النحو الذي تطور إليه طيلة القرون الثلاثة الأولى ، أكسب الرواية هكذا محتواها وشكلها . فما هي مدلولات هذا المخترع وهذا الشكل ؟ بالإجابة على هذا السؤال يمكننا الأمل في الوصول إلى تحديد الصورة التي كانت لدى العرب في الماضي عن التاريخ من حيث هو سرد .

لنتناول الرواية التاريخية النموذجية ، الكامل لابن الأثير مثلاً . ولنلاحظ بادئ ذي بدء وقبل كل شيء بأن هذه الرواية ليست متجانسة على عكس ما يعتقد كثير من القراء الذين غالباً ما تحذعهم رتابة الأسلوب ؛ يميز المرء فيه مركزاً (هو والحالة هذه حياة الرسول) ، ثم ما كان سابقاً لها وما يليها .

فالتاريخ السابق للسيرة هو مجموع الحكايات المتعلقة بكل شعب قبل نزول الحقيقة . إن موقف المؤرخ بإزاء هذا الجزء غريب جداً . هو يستخدم بالتأكيد الروايات لكنه يدع مسؤولية ما قبل على الشعوب المعنية ، فيقدم ، عن كل

(٦) تفتقر أسباب عدم تطور النقد التاريخي في الحقيقة بأسباب خصوصيات الدولة والمجتمع الإسلاميين .

شعب بدون إبداء أي حكم ، الصورة التي يريد هذا الشعب إعطاءها عن نفسه . ويعتبر المؤرخ بأن كل شيء محتمل وليس له أية مصلحة في الاختيار بين مختلف الروايات . بل يرى المصلحة في أن لا يخفي شيئاً وأن يدع الناس يرون لهم العالم كيف كان سلفاً ، أحرقت وأنه لا إنساني نهائياً قبل نزول الوحي .

وقد تكونت النواة طبعاً بالحقبة النبوية : الوحي ، التبشير بالدين ، الفتنوحات ... المقصود تلك الفصول المتعددة المعروفة جيداً بأسمائها والتي عولجت منفردة ، وهي الطبقات ، المغازي ، الفتنوحات .. إنها مركز الثقل في الرواية ، وفيها ، ما في تاريخه كله ، من تطابق مطلق بين الشكل والمضمون والمنهج والمنطق في الرواية . ولكن لا ينبغي الاعتقاد بأن هذه النواة مقتصرة على حياة الرسول نفسه ، إذ أنها على العكس سوف تفيد كنموذج فيما بعد وتقاس عليه ، تصاغ على متواليه الروايات التي ستضعها عن نفسها كافة الجماعات . وأسطح الأمثلة على ذلك نجدتها في الفاطميين والموحدين ، لكن الروايات وحتى الأسر التي في وسعها الادعاء ببعض شرف النسب سوف لا يمكنها فهم ماضيها وبناءه على وجه آخر ، ولهذا السبب فإن على المؤرخ الحديث الذي يستخدم هذه الروايات عن الجماعات أن ينتبه فلا يخلط ما بين بنية نموذجية في الرواية والسلسلة الواقعية للحوادث .

أما التاريخ اللاحق ، أخيراً فهو أساماً تاريخ الورثة ، فالشهادة هي دائماً المرجع الوحيد ولكن في رؤية مختلفة .

إذا كان المؤرخ سنياً ، وهي الحالة الأكثر شيوعاً ، فإن نقده لسلسلة النقلة من الرواية يكون أقل قسوة كثيراً ، فموقفه العام يكون متساماً بالتساهل المعتدل ، يلجأ إلى الوقوف بين يمين ، فلا يقبل كل شيء شأنه بالنسبة لحقبة ما قبل النبوة ، الجاهلية ، (لأنها باطلة) ، ولا يكون متمسكاً بموقفه ومشتيقاً من عمله شأنه بالنسبة لحقبة النبوة (لأنها الأساس لكل حقيقة) ، بل يكون متفتحاً يقبل بكل ما يمكنه أن يوحد الجماعة ، وقلما يقبل كل ما من شأنه أن يستخدم من قبل فئة ضد فئة أخرى . يجري كل شيء كأن الأمر كان يتعلق بفصل ختامي بطول .

بادئ ذي بدء مسألة الموضوعية : إن جميع الذين درسوا التأليف التاريخي العربي اعترفوا له بهذه الصفة . فقد كتب فون غروندلوم في كتابه « إسلام القرون

الوسطى » يقول : « على الرغم من التحيز والتملق في المبالاة للأمرء فإن الموضوعية العامة في الأسطوغرافية العربية هي مثار الإعجاب » ، وسبق لمارغوليث أن أبدى ملاحظات مماثلة ، لكن أياً منهما لم يوضح تمام التوضيح خصوصية هذه الموضوعية ، والحقيقة أنها تبرز إما بواجب الحقيقة ، وإما باستحالة معرفة الموضوعية التالية : موضوعية بدافع الواجب ، موضوعية بدافع التقصص . وهذا يعني ، في التحليل الأخير أن الضامن الحقيقي لكل رواية تاريخية ، مهما بدا في هذا من التناقض ، هو حضور الله طيلة الحقبة النبوية وغيباه قبل وبعد هذه الحقبة . فلموضوعية المؤرخ العربي معنيان وكلاهما مختلفان عن المعنى الذي قد تكفله موضوعية الحقيقة التاريخية .

وثمة وجه آخر يضلّل القراء غير العرب : لا انفعالية المؤرخ الذي يستخدم الأسلوب نفسه ليروي أبشع جوانب التاريخ العسكري للعرب وليصف أعظم مظاهر الاحتفالات ، فإن إ. ف. غوتييه (E. F. Gautier) في كتابه « العصور المظلمة » (V) وهو يحلل حالة ابن أبي الزرع يعترف بأنه لا يفقه شيئاً من هذه البرودة ، لا شك لأنه كان له ، هو ، هوى لا يعرف ماذا يفعل به . لقد وصفت الكوارث الطبيعية من هزات أرضية وتلاطم أمواج البحر واجتياحات الجراد ، بنفس الاستفاضة في إيراد التفاصيل كما في الاحتفالات الرسمية حتى أنها أحياناً كانت ترد بعدها . ويمكننا بالتأكيد ، لتفسير هذا التنسيق العجيب ، استعادة القدرة القديمة ، حقيقة أن لهذا التجرد الشخص معنيين يتناسقان مع الموضوعية التي سبق تحليلها . فطيلة الحقبة النبوية لم تكن النحوس إلا وقية إذ أن المؤرخ يكون واثقاً سلفاً من النتيجة النهائية ، وطيلة الحقبة اللاحقة لفترة النبوة يلاحظ المؤرخ موقفاً سلبياً بإزاء الوقائع ، إذ أن الحقيقة ليست معطاة ، لم تعد مكفولة من قبل إله حاضر ، فإن الفارق بين نجاح ونحس يصبح نسبياً . وإذا تأملنا فترة بني أمية فإن الفتنوحات كانت انتصارات بلا ريب على المستوى الدنيوي لكنها قد جرت تحت إدارة أمراء كان معظم المؤمنين يعتبرونهم بغاة . وإذن ما الرأي ؟ من الواضح أن العلويين على حق ومع ذلك فإنهم يكذبون فشلاً فوق

(V) إ. ف. غوتييه (E. F. Gautier) : « ماضي إفريقيا الشمالية ، العصور المظلمة » ، مايو ١٩٣٧ ، ص ٧٣ ، ونفس الملاحظة من جانب حسين فوزي في « سبيلاد مصري » ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٣٠ .

فشل . أيقال بأن النجاحات تشير إلى رضى الله والانكسارات إلى غضبه ؟ كلا ! إنها مجرد وقائع يجب روايتها دون زيادة ، إذ ليس لها معنى .

بعد ذلك وفي شروط سياسية مختلفة غالباً ، بقيت غالبية المؤرخين أمينة على هذا الموقف السليم : كان هناك قليل من المؤرخين الرسميين الحقيقيين ، أعني الذين يخدمون دعاية سيدهم . إذ أنهم جميعهم حافظوا على هذه المسافة الأقرب إلى الشكوكية بإزاء ما يروون .

لذلك لم يكن الأمراء المسلمون راضين أبداً عن التواريخ التي أرخت لهم وآخر من تعرض منهم لتجربة مرة كان أحمد ناصري مع العلوي حسن الأول (٨) . ويمكن فهم ذلك خصوصاً أن أولئك المؤرخين ، كانوا في أغليتهم العظمى من الفقهاء ، غير واثقين أبداً من الشرعية القرآنية لسلطة الذين يعيشون في ظل حكمهم .

في هذه الشروط ، وعلى هذا النحو نصل إلى نهاية هذا الجزء الأول ، ما هو وضع الحدث التاريخي بالنسبة للمؤرخ العربي ؟ يبدو جيداً أنه يوشك على الاستنتاج أن الحدث ، بالنسبة له ، ليس له موضوعية ، لا يتمسك بذاته . فالتاريخ إذن ، من حيث هو مجموعة من الأحداث ، لا يشكل مستوى من الحقيقة الواقعة التي تكون لها قوتها الخاصة ، حيث يمكن للأفعال أن تتناقض ويتناسقها نفسه ، العمل على إظهار أفعال أخرى . في إحدى الحالات ، هذه القوة تأتيها من نسق إلهي : حياة الرسول ، بداية الموحدين ، ظهور المهدي الفاطمي ... باختصار كل رواية تتطابق مع سيرة الرسول ولا تطرح بذلك نفسه كسلسلة لها حاضراً . في الحالة الأخرى تنعدم الموضوعية تماماً : فإن جميع الوقائع تتساوى ويمكنها الظهور في أي نسق كان . ويصبح التاريخ ميداناً حيث كل شيء يكون ممكناً (وثمة ملاحظة بالغة الأهمية ، عندما يقارن هذا الموقف بمواقف أخرى تحدد التاريخ على وجه الدقة كأنه مملكة الضرورة) . ففي رؤية المؤرخ العربي الكلاسيكي ، يبدو التاريخ لا كسلسلة متوالية وإنما كتجميع تكرارات أو إعادات : بالنسبة للموحد أن الحقبة التي مرت منذ وفاة الرسول حتى ولادة

(٨) السبب في ذلك على ما يبدو كان الحكم الخابري الذي أبداه المؤرخ في موقعة عبد القادر العسكرية عندما تكلم على اختصامه مع الجيش المراكشي بعد عام ١٨٤٤ .

المهدي لم تكن إلى ذلك الحد حقبة انحطاط ولا وجود واحتجاب على حد سواء ، حيث لم يحدث أي شيء هام ، فالله قد انسحب وفجأة تقلب عمل الناس في الترهات .

ويمكن القول نفسه في الشيعة الفاطمية أو الزيديين على حد سواء .

إلا أنه لا بد من أن نلاحظ أن الكلام هنا لم يتطرق لا إلى التاريخ الفلسفي (ابن مسكويه مثلاً) ولا إلى فلسفة التاريخ (ابن خلدون) التي كان القارىء على الأرجح ينتظرها لأن هذين التيارين لا يبدو أنهما قميان بإعطائنا وجهة النظر العامة لمجتمع ما بأكمله . فالأسهل استخلاص وجهة النظر هذه من ممارسة الرواية على النحو الذي أعدت ووصلت به من قبل الجميع ، عندما نتجاوز المقدمات والتوطئات . فالرواية التاريخية الكلاسيكية لم يكن ينبغي تسميتها لا « وقائع Chronique » ولا « حويلات » لأنها مختلفة كثيراً عن الأنواع التي تحمل هذه التسميات في آسيا أو في الغرب المسيحي ، بل يجب على العكس إرجاع صفاتها المميزة إليها بتوضيح مضامينها .

بالمقارنة مع هذا الماضي ، ما هو الوضع الحالي ؟

ب - الوضع الحالي

١ - لنأخذ الوصف الذي يسوقه قسطنطين زريق للوضع الحالي كنقطة انطلاق . فإنه يميز في التطبيق التاريخي المعاصر أربعة اتجاهات :

- التيار التقليدي قبل كل شيء ، الذي بقي ، في رأيه ، مخلصاً للماضي ، وهو يعيب عليه أنه يعتبر التاريخ كأنه : أساساً ، تاريخ الجماعة الإسلامية أي أنه عرقي ويلجأ إلى التفسير بالفعل الإلهي وبأنه لا ينتقد قط شهادات الأجداد العظام ويختتم قوله باتهامه بنزعة « العصور الوسطى الجديدة » بالرجوع إلى تيارات مماثلة ظهرت حديثاً في أوروبا ؛

- التيار القومي الذي يحدده سواء في نظرة عربية شاملة أو في إطار إقليمي صرف ؛ ويأخذ عليه د. زريق أنه يفرق في الماضي ، وموقفه الرومنطقي وأنه يضع التاريخ لفكرة سياسية وأحياناً للسلطة السياسية وحدها وأنه يبالغ في تقدير

الماضي القومي على حساب ماضي الإنسانية إذا ما أخذ جملة ، وباستخدامه المنهج النقدي فحسب عندما يسير في اتجاه رغباته الجماعية وأنه يرفضه عندما يتناقض معها وأخيراً بأنه يغذي غموضاً بين التفسير الصوفي والتفسير الوصفي للحوادث . فإن النقد الأساسي في رأيه على هذا التيار هو أنه وهو القومي يرفض أساس القومية الحديثة نفسه ، أي العلمانية .

— أخيراً يذكر تيارين : الأول مادي ماركسي ، ويأخذ عليه طبعاً ، أنه أحادي الجانب في التحليل والتفسير ، الثاني وضعي وهو يمثل أساساً في الكليات الحديثة . ثم يحشد د. زريق فصاحته كلها لإظهار القائدة التي سوف يجنيها المجتمع العربي في تشجيع هذا التيار الأخير حتى يصبح هو المهيمن .

مثل هذه التحليلات لم تعد نادرة بأقلام مثقفين عرب من المشرق أو من المغرب . فقد سبق لنبية أمين فارس ، وهو أستاذ آخر في الجامعة الأميركية ببيروت ، أن نشر كتاباً عام ١٩٥٤ بعنوان « العرب وتاريخهم » (٩) درس فيه الكيفية التي أُلِّفت بها كتب المدارس الثانوية والابتدائية ، ويضيف إلى المآخذ السابقة مأخذاً آخر على جانب من الأهمية ، يتصل ببخس قيمة عصور الانحطاط (على سبيل المثال عصور السيطرة التركية الأربعة ، التي لم تدرس في أي مكان) ، الأمر الذي يشوه كل رؤية يمكن تكوينها لماضي الشعوب العربية .

في النتيجة يمكن القول أن الوضع الحالي يتميز أساساً بواقع أنه إلى النظرة الكلاسيكية التي تقدم وصفها ، أضيف بتشويه أيديولوجي ناجم عن نمو المشاعر القومية وأن المواقفين يدعم أحدهما الآخر لجعل الانتشار البطيء للمناهج البحث التاريخي الوضعية ، عسيراً فيما وراء بل وفي داخل الكليات الحديثة . فالتاريخ يظل ركيزة ، وعلى عكس ما يمكن أن نرى في تركيا مثلاً حيث فازت هذه المناهج بالأمر على الأقل داخل الجامعة .

ولكن هل يكفي أن نقول هذا ؟ لأنه سوف يمكن عكس السؤال : ما هي ميزة هذا المنهج الذي ندعوه وضعياً ؟ فالعيب الكبير في كتاب قسطنطين زريق الذي هو مؤرخ عريق ، هو أنه يصف ممارسته الخاصة دون أن يبررها مع ذلك .

(٩) جريدة الشرق الأوسط ١٩٥٤ ، عدد ٤٢ ص ١٥٥ - ١٦٢ .

فهو يستشهد بكلمة ليوبولد فون رانكه بأن هدف المؤرخ هو وصف الحدث كما جرى في الواقع ، ولكن بحق لماذا يكون هذا واجباً ، لماذا تكون لوصف الحدث كما جرى قيمة وضعية ؟ ألم يكن المؤرخ العربي ، بعد كل شيء ، يقول هو كذلك الواقعة كما كان يفكر أنها حدثت ولو أن ذلك من أجل أسباب أخرى ؟

ويستشهد كذلك بكلمة ف. مرنكه التي يرى فيها أن أعظم ثورة عرفها الفكر الإنساني كانت الثورة التاريخوية (historiiste) ، دون أن يشرح المدى الحقيقي لهذا القول ، والحاصل أن كتاب زريق الذي هو تأليف عالم ووطني على الرغم من جميع صفاته التي لا تنكر ، لن يكون له ، وعلى الأرجح ، التأثير الذي ينبغي لأن المؤلف لم يبين اختياراته الخاصة على العقل .

لنبادر إلى التأكيد بأنه لا يكفي القول بأن المجتمع العربي اليوم يبقى في مجمله مخلصاً للنظر إلى التاريخ كما خلفه له الماضي وإنما كذلك يجد في مواجهته مجتمعاً آخر له نظرة أخرى ورفض نفسه عليه . فالمسألة إذن بالنسبة للمجتمع العربي هي أنه لم يعد يستطيع الاعتصام بالعزلة والاكتفاء بنظرته الخاصة بل وأقل من هذا أيضاً فرضها على الآخرين . وما تجب مناقشته ليست القيم الباطنة لهذه النظرة ولكن تلاؤمها أو عدم تلاؤمها للعلاقات الواقعية التي تحكم العالم في الوقت الحالي . ذلك المجتمع الآخر ، كما نعلم جيداً هو المجتمع الصناعي ، مثلاً على السواء ، في هذه النقطة المحددة بالشرق والغرب . فما هي على وجه الدقة نظرة المجتمع الصناعي للتاريخ ؟

ليس في نيتنا أن تقدم ، بالنسبة لهذا المجتمع ما قدمناه بالنسبة للمجتمع العربي الكلاسيكي من نظرة إجمالية ، ولا أن نفسر تكوين ولا تتبع نمو هذه النظرة . لنكتف ببعض الملاحظات المختصرة :

ثمة نظرة للتاريخ ، وراء ممارسة المؤرخين المحدثين ، ليست بالضرورة فلسفية ، هي نفس النظرة التي نطن أنها وراء أفعال سياسية معينة وفي العلاقات الدولية . فهذا هو نفسه ما نكشف عنه من خلال هذا التأكيد لما كيافيلي : « الزمن .. أب لكل حقيقة » ، وهذا التعريف طيبجل : « العنصر التاريخي هو ملكنا فحسب انطلاقاً من اللحظة حيث نستطيع النظر إلى الحاضر على وجه العموم كمحصلة

لذلك الأحداث في السلسلة التي تشكل فيها الصفات أو الأفعال المجسدة ، حلقة أساسية ، أو في هذا البيت من شعر غوته :

التقليد ، أيها الأخرق هو كذلك ، فكرة خادعة .

فأية صورة نستطيع الحصول عليها من هذه النظرة ؟ وأية مميزات نستطيع الكشف عنها فيها ؟

— بادئ ذي بدء ، مسألة موضوعية التاريخ : الحدث التاريخي هو واقعة أو فعل يحدد وقائع أخرى : أفعالا أخرى ، إذن فالحاضر يفسر بالماضي ، لكن الماضي يكون خاضعا للحاضر . فإن حاضرا مجيذا يفرق في حاضر مثير للشفقة يفقد بهذا نفسه كثيراً من سنائه ، ليس فحسب بالنسبة لنا وإنما نجد ذاته هو .

— إن الحكم على العوامل التاريخية يكون ممكناً لأن جميع أفعالها لا تكون متساوية .

— التاريخ هو استمرارية حيث ، في كل لحظة ، نعطي معرفة الماضي للحاضر معناه ويعيد هذا الحاضر تمثيل الماضي .

فالموضوعية تكون هكذا مكفولة بالتاريخ نفسه لأنه إذا لم تصفوا الواقع كما حدث بالفعل ، فإنكم لا تمحونه بذلك ويثار لنفسه تماماً بإعطائه معنى للحاضر كم رغماً عنكم ، إنه يسرقكم من أنفسكم على حين انكم تعتقدون دائماً انكم أصحاب الأمر في قراراتكم . وبالمناسبة نفسها لا تبقى بالنسبة للمؤرخ ثمة مسألة لا انفعالية ، انفصال ، تجرد ، لأنه وهو يتكلم عن آخرين في الماضي فإنه يكون دائماً يتكلم عن نفسه ، عن مصيره الخاص : حيث ينضم التاريخ والسياسة أحدهما إلى الآخر ولا يعود الوعي التاريخي والوعي المدني يشكلان إلا وعياً واحداً وشيئاً واحداً .

لم تعد المسألة كذلك ، مسألة تغاير التاريخ (حقيقة مفضلة وحقة تافهة) ، ولا عرقية (عدم الكلام إلا على النفس وعدم قبول رأي الآخرين على النفس إذا ما نظر إليها من الخارج) ، لأن واجب الموضوعية يفرض من نفسه على

الجميع كواقعه من التاريخ . من المؤكد أن التشويه الايديولوجي قد ادخل من جديد بواسطة الوعي المدني الذي يمكن أن يفسد لكن هذا التشويه هو كذلك خاضع للتاريخ . فقد رفض مؤرخو الحقبة الاستعمارية أن يذكروا الواقعة كما حدثت فأخذتهم حركة نزع الاستعمار من الخلف فسقطت خطتهم مرة أخرى في ميدان الثروة المختصة .

هذه النظرة التي أصبحت نظرة الغرب انطلاقاً من القرن الثامن عشر إن لم يكن قبل ذلك ، يمكن وصفها على مدى صفحات طويلة . يكفي أن نلاحظ فحسب :

— انها على طرفي نقيض مع النظرة التي وصفنا فيما تقدم ،

— وانها لم تكن دائماً نظرة الغرب وكذلك ليست اليوم هي وحدها الموجودة في الحقل الثقافي الغربي ، فهناك نظرات كثيرة غيرها ، لكنها هي التي تدعم فعالية الناس المائلين في قلب المجتمع الصناعي الحديث ،

— انها تبنى ، في التحليل الأخير ، على فكرة فلسفية قلية . ويجب أن يُعترف بها إذا شاء المرء أن يتخلص من عيب أنه غير واع لاقتراضاته الخاصة . فالمبدأ الذي يتضمن هذه النظرة هو ان الله ليس في العالم ، لا حاضراً دفعة واحدة ، ولا غائباً ، أو بعبارة أقل لاهوتية أن الحقيقة المطلقة ليست لا معطاة مسبقاً ولا مرفوضة إلى الأبد ، لأن التاريخ ، في الحالتين حيث تكون الحقيقة معطاة سلفاً أو مفقودة إلى الأبد ، لا تبقى له موضوعية .

فمن أجل أن يكون التاريخ ميدان الفكر المحدد والحددي يطلب اعتبار المطلق صيرورة . عندما تروون واقعة يجب ، لكي يكون لها وزن حقيقة ، ألا تكونوا البتة واثقين من قيمتها ، لا أن يكون لها معنى مطلق ولا أن تكون مجردة منه إلى الأبد وإنما أن يكون معناها ماضياً ببطء في التكون يوماً بعد يوم ، عملاً بعد عمل ، دون أن يبلغ أبداً دلالة الشاملة . فكل عمل تاريخي يكون دائماً معلقاً ، غير ممتوت فيه ، كل حكم باق في التداول . وهذا المبدأ هو في آن واحد أساس التاريخانية والديموقراطية والعلم الحديث . إن مبدأ الديمقراطية يعني أن ما من شخص في المجتمع لا يملك الحقيقة السياسية ، وإن هذه الحقيقة يمكنها فحسب أن تتكون

تدريجياً بالمناقشة وبالانتخابات المتتالية ، التي رويداً رويداً يجب بطريقة مثالية أن تصل إلى إبراز حقيقة سوف يمكن الهيئة السياسية أن تتفق مؤقتاً عليها . وعلى نفس المنوال ، لكي تكون هناك فعالية علمية ، يجب أن لا تكون الطبيعة غير قابلة للمعرفة بالكامل ولا قابلة لأن تعرف دفعة واحدة ، بإشراق صوفي . وهذا هو أساس التطبيق التاريخي الحديث ومن الجلي ، انه ، على صعيد الافتراضات الفلسفية ، ما من شخص لا يستطيع التأكيد على الفور تفوق نظرة على الأخرى .

يكفي لبرهنتنا أن نضع وجهاً لوجه تطبيقي التاريخ والنظريتين اللتين تتضمنانها . إذن لماذا الواحدة دون الأخرى ؟ هذا هو السؤال الذي يمكن طرحه على قسطنطين زريق .

إذا أردنا التخلص من ضرورة تبرير التاريخ بالتاريخ ، لا بد من الإجابة : السبب الوحيد هو أن المجتمع الذي يملك النظرة التاريخية هو مهيم اليوم . فإن كلامه هو الذي يفرض نفسه على العالم ، ومشيئته الاحتفاظ بنظرته الخاصة هي في نهاية المطاف الاعتراف باللجوء إلى الصمت .

لدى التحليل يتضح أن زريق قد لجأ إلى هذا السبب وحده . وستتيح لنا هذه النقطة الأخيرة إعطاء أمثلة محسوسة فيما يمكن أن يلوح حتى الآن مناقشة مجردة .

٢ - واضح أن القضية الفلسطينية تغثي على ذهن زريق . غوراء كل ما يكتب تترسم الرغبة في فهم لماذا أقرت المصيبة التي مني بها عرب فلسطين من قبل العالم بأكمله . لذلك فإنه يلجأ في مطلع كتابه على أهمية الكوارث في تكوين الفكر التاريخي . ويذكر بأن عدم فهم الكوارث يكون أقتل بالنسبة لشعب من مادية تلك الكوارث نفسها (١٠) . والحال لا بد ، من أجل فهمها ، من دراسة أسبابها (إذن الاعتقاد بسلسلة الحوادث قبل ذلك) ، وإبداء الرأي في المسؤولين (إذن الاعتقاد بحرية الفاعلين) ، وأخيراً أن نجعل من هذا الفهم أساساً لعمل (إذن الاعتقاد مسبقاً بإمكانية إعادة تشكيل الماضي دائماً) . فمن أجل العمل ،

(١٠) المصدر السابق ، ص ١٩٦ .

يكون من الضروري إذن القبول بالنظرة الثانية ورفض الأولى على الأقل فيما يتعلق بالحاضر . فالبقاء على الإخلاص لنظرة الأجداد كما يفعل معظم العرب ، والأمل رغم كل شيء بغير اتجاه ووزن الوقائع الماضية ، كلام لا يعني شيئاً .

للأسف ان زريق حتى في هذه النقطة لا يتعمق تعمقاً كافياً . فهو على حق من وجوه عديدة إذ من الذي تحدث طيلة عشرين عاماً من المسؤولية ؟ مسؤوليات الهاشميين مثلاً ، مسؤولية أعيان الفلسطينيين الذين كانوا يتعاونون مع الانجليز ومع المهاجرين اليهود ، مسؤولية الدول العربية ، التي ساءت أحياناً ، على ما يبدو ، سراً مع هؤلاء وأولئك . لقد بدأ القيام بذلك الآن فحسب وربما كان لا يجري في الاتجاه الصحيح لأنه يمكن أن نسجل انتقالاً مفاجئاً من إيمان من يحس انه واثق بفعله بإيمان أعمى إلى يأس فجائي لدى من ربح معظم الأوساط الحاكمة في الشرق الأوسط ، وهو انتقال يعكس تماماً سقوط التاريخ المكفول من الله في تاريخ أخرق وكره شأن مسبق أن كشفناه لدى المؤرخين العرب الكلاسيكيين .

لا يكفي أن نذكر المسؤوليات ونقف عند هذا الحد ؛ بل يجب أن نفسر لماذا لم يقبل وضعنا ، في نهاية الأمر ، في هذه المشكلة التي تبدو لنا واضحة إلى هذا الحد . إلا من أقلية ولأسباب تكتيكية أيضاً (وهذه هي الحالة مع الكتلة الشرقية والبلدان الحيادية) ولماذا قبلت بأكملها حجج خصومنا التي تبدو لنا إلى هذا الحد قليلة الشأن . من قبل العالم بأكمله . فإن التذرع بدور الطابور الخامس في بلدان العالم سوف لا يفيد شيئاً . في حقيقة الأمر ان ملامح التناقض بين النظريتين للتاريخ - اللتين وصفناهما نفسيهما ، ترسم هنا بين قضيتنا المتجاهتين . لتتناول بعض الأمثلة :

- عندما نقول أن هناك في فلسطين حقين تاريخيين هما في تعارض وأن أحدهما ، في المنطق السليم وأقلهما انقطاعاً في الحياة يجب أن يتغلب فإن هذا الزعم ليس صحيحاً تمام الصحة لأن يهود فلسطين كانوا يستغلون الحق الماضي بحق حاضر هو الشغل في الأرض والعمل السياسي في حين كان العرب بصفة أساسية يعتمدون على الحق النظري الذي تهبه خيالة مستمرة ؛ صحيح انهم ثاروا في عام ١٩٣٦ ؛ وانهم أداروا كفاحاً بطولياً ، لكنهم وقد جرى التحلي عنهم

واهملوا ، فنتطوا فحصلت حرب عام ١٩٤٨ عملياً من دونهم . وهذه الواقعة تجد التعبير عنها في خطاب ممثل الاتحاد السوفياتي عام ١٩٤٧ ، الذي أنكر صراحة الحق التاريخي واعترف فقط بالإرادة الحاضرة للجماعة ، وعلى هذا الصعيد لم يكن عرب فلسطين في وضع قوة . وبين السياستين نستشف التعارض بين نظرة للتاريخ تعتبر الحق كأمر مطلق أعطي إلى الأبد ولا يجوز التصرف فيه ، وأخرى ترى الحق كإقرار عمل في كافة اللحظات يمكن الرجوع فيه دائماً . فلم تعزز عشرون عاماً من البؤس في المعسكرات ، شيئاً في موقع العرب ولم تدفع الآخرين البتة إلى الاعتراف بهذا الحق الذي يزداد كل يوم ، وهو التاريخي اضمحلالاً في التاريخ . وبالتقابل فإن عاماً من العمل الحقيقي قد أعاد إلى الفلسطينيين الحق بإبداء الرأي ، وذلك لم يكن تغييراً سياسياً مفاجئاً وإنما كان ثورة كويرنيكية .

— طيلة خمسين عاماً ورؤساء العرب يتخذون قرارات : فيصل بن الحسين يفاوض وايزمن عام ١٩١٩ ؛ عبد الله يحتل أرض فلسطين عام ١٩٤٩ . لكنهم لا يريدون البتة الاعتراف بوزن أفعالهم وبالتأثير الذي يمكن أن يكون لهذه القرارات على مجرى الحوادث اللاحق : هذا الموقف هو محصلة النظرة القديمة التي تنكر استمرارية التاريخ ، على حين أن معظم العالم الحالي يعتبر أن الأفعال يجب أن يكون لها مسؤولون ولهذا فإن الروس والأميركيين يقدرون اليوم أن العرب يجب أن يدفعوا ثمن أفعالهم التي لم تكن في صالحهم . وعلى عكس موقف الرؤساء أخذ الفلسطينيون يعرفون اليوم أنهم وهم سادة أفعالهم وحدهم والمسؤولون وحدهم عنها ، يتقبلون نتائج هذه الأفعال ، أياً ما كانت ، ومن أجل هذا على وجه الدقة العالم يصغي إليهم .

— كانت النظرة القديمة للتاريخ تنطوي على إمكانية إطالة أو تقصير السياق التاريخي بالإرادة . رأوا أنه كان في وسعهم أن يدعوا الزمان يمر لأنهم كانوا يعلمون أنه في يوم معين كل شيء يمكن أن يمحى ، كل شيء كان يمكن في الحال أن يبنى من جديد . فخطاب الشقيري الذي روجته الصحافة العالمية لم يكن يعني أنه سوف يقتل سكان وطنه الجدد ، لكنهم هم من أنفسهم سوف يغادرون بسرعة ، الأرض التي اغتصبوها لكي يعود الاعتراف مباشرة بحق المتكوبين في اليوم الذي يجري فيه من جديد الاعتراف بوجود الله .

اليوم يظهر الفلسطينيون ، في تصرفاتهم السياسية أنهم أدركوا أن ما ضاع في أثناء سياق مضي منذ نصف قرن لا يمكن أن يسترد إلا بنهاية سياق آخر طويل تقريباً . فالعمل ونقص العمل ، في التاريخ ، إعادة تشكيل الواقع يتطلب زمناً .

ثمة أمثلة أخرى يمكن أن تساق ، إلا أنها لا تضيف شيئاً إلى البرهان . لقد كفانا في كل حجة أن نقدم مثلاً واحداً يدل على النظرة القديمة للتاريخ وعلى نتائجها السلبية ومثلاً آخر يعبر عن النظرة المشتركة الآن بين الشرق والغرب ونتائجها الإيجابية .

بتلك الأمثلة آمل أن أكون قد برهنت لماذا يتحتم على العرب ، في الظروف الحاضرة ، تغير مساس بقيمة المبادئ الفلسفية الجوهرية موضوع الخلاف ، أن يتبنوا إحدى النظرتين ويطلقوا الأخرى إذا كانوا يحرصون على البقاء لأنه من أجل الموت تترك للبائسين حرية الاختيار .

فضلاً عن تجربة الصراعات القومية المختلفة فإن المسألة الفلسطينية ، بسبب تعقيداتها وتناقضاتها الموضوعية تتيح للعرب ، وهي إذ تستوجب منهم . أن يولدوا حقيقة في التاريخ . كل واحد يجب أن يرحب بهذه الولادة ويعمل بحيث لا تجهض لأن مستقبل العرب معرض للخطر بالتأكيد ولكن مصلحة الشعوب الأخرى هي كذلك (١١) .

(١١) يحصل النص طابع حالة المسألة الفلسطينية في عام ١٩٦٨ . إلا أن هذه المسألة قد تطورت بطبيعة الحال لكن المسائل التي تطرحها بعلاقتها مع التحديث السياسي - الثقافي المجتمع العربي تبنى هي نفسها بصفة أساسية .

سنة وتسعين

أ - المشكلة :

غالباً ما يكون هناك التباس في كتب علم الاجتماع بين التقليد من حيث هو واقعة اجتماعية ، والتقليد من حيث هو قيمة بحجة أن هذه على وجه الدقة هي الميزة لمجتمع تقليدي .

لكن ذلك يستتبع :

— ان جميع التحليلات الاجتماعية للتقليد تكون في حقيقة الأمر «سلبية» . فعندما يعرف التقليد بحركة الإصلاح الزراعي ، الزرعة الرفيعة ، الانفعالية ، اللاتاريخية (a-historicité) .. الخ ، فلا نفعل إلا أن نترجم إلى سلبي مميزات المجتمع المسمى بالمجتمع الحديث ، أي مجتمع ما بعد القرن الثامن عشر ؛

— انه ، بعدم تحديد البؤرة الاجتماعية لهذا التقليد ، لا يمكن كذلك تحديد النقطة الاستراتيجية من أجل سياسية تغيير ولا يتصور بالتالي إلا تدخل خارجياً ، يستتبع من جانب الـ «تقليديين» فقدان الأصالة واللا-مشاركة .

بالمقابل إذا فصلنا بعناية التقليد - البنية والتقليد - الأيديولوجية أمكننا أن نطرح السؤالين التاليين :

— بلزاء الأولى يمكننا التساؤل إذا كان منطقياً أن نفرض عليه إشكاليات العلوم الاجتماعية التي نمت في إطار مجتمع حديث ؛

— فيما يتعلق بالثاني يمكن البحث إلى أية طائفة اجتماعية يكون مسموحاً
ربطه بها . فإن هذا السؤال هو ما آخذ على نفسي طرحه ، متخذاً ، كمثل ،
حالة مراكش (المغرب) .

ب - حالة المغرب :

لقد استخدم الرسم دائماً لتشكيل البنية في المغرب في مختلف عصور تاريخه
هو رسم المنصف .

ففي العهد السابق للعصر الاستعماري ، كانت الحكومة السلطانية ، المنصف
الاجتماعي - السيامي بين جماعتين ، سكان مدن و قبائل وإن كل شيء كان
يتميز على المستويات الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني .

وطيلة عهد الحماية تجلت القوة الفرنسية محل السلطان ولعبت نفس الدور
بين قومية المدن وتقليدية الأرياف .

بعد الاستقلال ان السلطة الملكية الحالية هي في نفس الموقع بين يسارية
الأحزاب والقبائل وطلاب المدن وبين محافظة جماهير الريف .

في الحالات الثلاث ، بلوح الانطباع ، بظل أثر من التطورية ، بأن شطراً
من سكان المدن على الأقل حاول على التقدم في حين أن طبقة الفلاحين هي بؤرة
التمسك بالقديم ، بالمحافظة وهي على وجه الدقة الإطار الذي يحدد السلفية .
وبالانتقال من التحليل إلى نطاق العمل ، تبصر جيداً إلى من يعمل على تحصيله
المسؤوليات . ولكن عندما نستنطق التاريخ نجد صورة أخرى تماماً . فإحدى
المقدمات المنطقية في المحاكمة السابقة هي أن النموذج ما قبل الاستعمار يكون
صحيحاً للحقبة السابقة بأكملها بما أن مجتمعاً تقليدياً بالتعريف لا يتخيل التغيير .
في حقيقة الأمر ان المسألة غير ذلك تماماً .

١ - على صعيد التنظيم السيامي :

إن سلطة المخزن (makhzanien) ، كما توصف هي نفسها شيء
مستحدث ، إنها نتيجة سلسلة من التطورات المتنوعة جداً ، ولم تصبح سلطة

المخزن تقليدية إلا في القرن الثامن عشر ، أي أنها وجدت شرعيتها في الإخلاص
للماضي . لقد جرت بالتأكيد تجارب في هذا الاتجاه فيما سبق ، لكنها جميعها
فشلت .

بل إن كون المجتمع بأكمله أو في جزء منه ، قد أقر لأول مرة في القرن
الثامن عشر في ظل محمد الثالث ، الإخلاص لنموذج زعم أنه من الماضي كسب
كاف للشرعية في حين أنه رفضه فيما مضى دائماً . يجب أن يُفَسَّر وهو كذلك
على كل حال ، عكس تعريف التقليد بمجرد الإخلاص للماضي (م. ويبر
M. Weber) . ومن الممكن القول على هذا النحو أن التقليد لا يوجد إلا
عندما يقبل التجديد تحت ستار إخلاص للماضي ، لكن التقليد عندئذ لا يبقى
قبولاً بلا سؤال بل يكون قبولاً يطرح على المؤرخين مشاكل عديدة جداً .

٢ - على صعيد الثقافة :

إننا ندع جانباً الفولكلور ، والتقاليد الشفهية ، الخ .. التي تطرح مشاكل
أخرى . لكننا إذا تناولنا الثقافة العربية المكتوبة التي سوف يطلق عليها صفة
الثقافة التقليدية في القرنين التاسع عشر والعشرين والتي سوف نحدد بمحتوى معين
وبطريقة نقل واستعمال خاصين لأمكننا أن نلاحظ بأن تلك المميزات لا تنشأ
عن الثقافة نفسها وإنما عن وضع جديد نما في القرنين الخامس عشر والسادس عشر .
فقبل هذا التاريخ كان هناك تضامن « أفقي » كما قد يقال ، يربط مدن العالم
الإسلامي الكبرى بعضها إلى بعض أكثر مما يربطها إلى أرياضها المباشرة ،
كانت فاس ثقافياً أقرب إلى تونس ومدن الأندلس منها إلى القرى والأرياف
التي كانت تحيط بها . وفي هذا الإطار من الثقافة المدنية كان العصر الديني ،
العلمي أو الأدبي سائداً على الرغم مما يقال في ذلك في الكتب المدرسية . وعلى
أثر تبدل في الوضع الاقتصادي وضعف الروابط التجارية حل محل هذا التضامن
الافقي تضامن عامودي أي مع الريف والحلح المجاورين .

وبسبب من هذه الأزمة الاقتصادية رأت النخبة المثقفة لزماً عليها أن تتحول
إلى هيئة تعليمية . ولكن لما كان أولئك السكان الريفيون المقصود « تثقيفهم »
قد منوا بالانعزال طيلة عهود طويلة فإن الثقافة المدنية لم يكن في الوسع تحملها

بشكل كامل . فالعنصر الوحيد المقبول بأكمله بالنسبة للمجتمع الريفي كان ذلك الذي يدعم الطائفة ، ومن هنا كان التركيز على الجانب الشرعي - الاجتماعي وانحطاط كل ثقافة دنيوية .

سوف يصبح مضمون التقليد الذي سينمو ويتسع القاسم المشترك بين نخبة المدن التي كانت روابطها بالخارج قد انقطعت وهيئة اجتماعية لم تكن قد واصلت جميع مراحل التطور الثقافي العربي .

٣ - على صعيد التدوين :

كثيراً ما يقارن إسلام المدن الشرعي - اللاهوتي ، الثعقلي بإسلام الأرياف التصوفي - الطبيعي برغبة أن يرى في هذا الإسلام الأخير العوض عن الأديان الريفية القديمة . ولكن نرانا مضطرين إلى اكتشاف أن الجهر بالعقيدة الدينية الأكثر تعقلاً ، عقيدة الموحدين ، كان صنعة عوامل جبلية وانها رفضت من قبل سكان المدن ، كما وان الجماعات الدينية كانت ظاهرة مدنية على الأقل كما كانت ظاهرة ريفية .

فالانتقال من نمط تدوين إلى آخر يكون هو كذلك مرتبطاً بالتغير الاقتصادي وبتأثيرات الاجتماعية في القرن الخامس عشر ، وهذه النتائج هي الضرورات السياسية لسلطة المركزية وللنخبة المدنية في مجتمع مفتقر ومفكك الأوصال التي تعرض استبدال تدوين مبني على الشريعة المجردة بتدوين آخر حيث يقدم ويرز دور الفرد الموجه . ولم يعد المجتمع موحداً توحيداً كافياً حتى تستطيع الأنظمة القانونية البسيطة كفاءة تلاحمه ودوامه ، كان ينبغي أن نضيف إلى ذلك الأثر المباشر لوسيط ظاهر هو نفسه مرتبط بوسطاء آخرين ، ماضين وحاضرين جميعهم ضامنون للاستمرارية الجماعية .

فحركة المراقبة ليست إذن البتة الترياق لشرعية مدنية ، إنما هي تدوين جديد فرضتها حالة أزمة على الجميع .

ما هي الخلاصات التي نستنتجها على عجل من هذه الوقائع المثارة ؟ في الحدود التي يتضح فيها التقليد أي يفرض نفسه على الجماعة كنموذج

للسلوك فإن مثل المغرب يتيح لنا أن نحدد فيما يتعلق بصياغة هذا التقليد :

- الظروف : ضغط خارجي محتمل ينتهي إلى اختناق اقتصادي وإلى تفكك أوصال المجتمع (غارات آيبيرية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر) ؛

- العاملون : النخبة الموجودة بالعناصر المكونة لها الثلاثة : السياسي العسكري الثقافي ، الديني ؛ وهذه الجماعات الثلاث يمكنها تماماً أن تكون متميزة في حالة المغرب ؛

- الوسائل الفكرية : هي وسائل الحقبة السابقة ، ولكن أعيدت صياغتها تربوياً وعقائلياً على مستوى عالٍ إلى التلاميذ ؛

- النتائج الاجتماعية : تلاحم أكبر ولكن في إطار كأن يكون هذا التلاحم فيه هو بذاته هدف وقيمة ؛ كل الحياة الاجتماعية تكون موجهة نحو الداخل ؛ في جميع المستويات ، فالمقصود إذن استعادة الماضي .

إذا تكلمنا على التقليد كنفي للتحديث ، كعقبة في وجه التغير والتقدم فإنه يكون بالضرورة واعياً ؛ إن تقليداً لا شعورياً ، غير موضح ، لا يتعارض مع شيء ، أو أن تعارضه سيكون صامتاً ، غيباً ، يجري خارج التاريخ ولا يمكنه منطقياً أن يكون موضوعاً لأي علم « حديث » في السياسة أو علم الاجتماع .

في هذه الظروف سوف يعني التقليد شيئاً بواسطة نخبة تجد نفسها في حالة دفاع عن النفس وتكتيف عندئذ مع وضعها السابق . ويدرك المرء منذئذ لماذا يظهر غالباً هذا التقليد كقوة لا تقهر لأنه يرسخ المجتمع كله في وجه الأجنبي وفي نفس الوقت سريع التغير جداً بمجرد أن يعرض بصورة محسوسة النتائج للنخبة التي تصوغه وتدعمه .

يمكن تعزيز هذه النتائج ، إذا دعت الحاجة بتحليل ظاهرتين أخريين برزتتا في تاريخ المغرب :

الأولى - القومية : يصعب تحليل الحركة القومية في المغرب خصوصاً وانها صورت آنذاك كحركة متخلفة ، كارهة للأجانب ، ثيوقراطية ، الخ .. (بسبب إخلاصها للملك محمد الخامس) على حين كانت الإدارة الاستعمارية

التي تعتمد على الجمعيات الدينية والمشائخ وكبار القادة (les Caid) في الجنوب تقدم نفسها حاملة لواء العصرية. بيد أن علماء الاجتماع يعرفون، بوجه عام القوميين كعصريين منخرطين في صراع حتى الموت ضد مواطنيهم التقليديين.

في حقيقة الأمر، إذا تناولنا المجتمع المغربي تحت الحماية، في مجمله، والحركة القومية في نفس المدة، نجد أنه كانت هناك على جميع المستويات (ايدولوجية، تنظيم، تكتيك) قومتان: قومية رفض، متجهة نحو الماضي وداخل البلاد، وأخرى افتتحت أو تسوية، ضاربة على وتر العقلانية الاستعمارية. كانت الأولى قوية في فترات الأزمة كما كانت المحرك الحقيقي على الاستقلال، أما الثانية فكانت المهيمنة في عهود الحوار، ونهاية القول إنها المستفيدة من الاستقلال.

في عهود القمع (١٩٣٦-١٩٣٩-١٩٥١-١٩٥٥) جرى تعميق «تسنين» للحركة القومية، لم ترفض التسويات السياسية فحسب بل والتنظيم الاقتصادي الحديث كذلك في حين أعيد اعتبار الماضي وعزز التلاحم الاجتماعي. بالطبع نجد حالة معاكسة في غضون عهود المفاوضات والتسويات. ولكن في الحالتين، المقصود اجتماعياً الزعامة نفسها.

أما الليبرالية من حيث هي فلسفة سياسية فلم تعتنق وتوسع إلا عندما كان القوميون يرون آفاق عريضة للمستقبل تفتح أمامهم؛ وإلا فإنهم كانوا يفضلون تلاحم شعبيهم حول عقيدة منبثقة من الماضي على تصدع مجتمعهم باسم مستقبل غير أكيد.

الثانية - سياسة ما بعد الاستقلال: يمكن استخلاص النتيجة نفسها من تحليل السياسة المتبعة في غضون الحقبة الممتدة من ١٩٦٠ إلى ١٩٧٠ ولو أن معظم الذين كتبوا في الموضوع يبررون هذه السياسة بوعي صحيح للحالة المراكشية.

كذلك يقال غالباً بأن النظام الحالي هو عودة إلى نظام ما قبل الحماية، تماماً لأن المجتمع المغربي لم يتطور تطوراً كافياً، على عكس ما يزعم أو يريد السياسيون والطلاب الذين لا ينظرون بعين الاعتبار إلا إلى تطور سكان المدن. فالسياسة المتبعة حتى الآن ستكون هكذا التعبير التام عن البنية الاجتماعية المغربية.

إلا أن وراء هذا التحليل الـ «موضوعي» يكمن كثير من السذاجة أو من المحاسبة.

لنلاحظ بادئ ذي بدء أن ثمة اختيار جوهري وهو ما حدد بلا شك كل شيء. كان ذلك الاختيار بعدم تغيير البنى الاقتصادية، ونجم عن ذلك أن إدارة الأمور استمرت في أن تكون في نطاق الأجانب؛ ولم يبق للسكان الأصليين إلا حكومة الناس أي تحريك الأفراد في اتجاه أو في آخر، ومن هنا بالذات وجد المجتمع نفسه والنخبة منه بوجه خاص، غارقاً من جديد في وسط قديم ولكن لم يكن ما يتضح في هذه السياسة هو التقليد وإنما هذه السياسة هي التي تبعث التقليد من جديد وتكره الناس جميعاً على أن يسلكوا وفقاً للتقاليد.

ليس أسلوب الحكم الحالي انبثاقاً من نظام استعماري سابق، ولكنه استمرار لنظام الحماية. وعليه فإن نظام الحماية كان قد «قرأ» القرن التاسع عشر المغربي واستخلص منه سياسة التزم بالإبقاء على مطابقتها مع الواقع؛ فأصلاً، لا طول مدة ممكنة، المجتمع المغربي عن المجتمع الجديد الذي كانت الرأسمالية الاستعمارية تخلقه (ثنائية في جميع المستويات). وإذا، لدى التجربة، بدت هذه السياسة المستمرة، فعالة، فذلك لأن نظام الحكم الجديد حافظ على الثنائية الاجتماعية - الاقتصادية التي كانت تفيد كأساس وليس لأنه صر على ركيزة مزعومة في استعمار سابق.

إذا كان هناك تقليد محدد، لم يكن على نظام الحكم الحالي إلا أن يعمل على إمالة اللثام عنه، فليسوف تكون لدينا بالتأكيد ثلاثة صياغات مختلفة لهذا التقليد (صياغة القرن التاسع عشر، صياغة القومية تحت الحماية، والصياغة الحالية)؛ سوف ينبغي أيضاً اختيار التقليد الذي سيكون أكثر أمانة للتقليد.

إذا كان التقليد معطى مسلياً به، استعيد، فسوف لا نشاهد التحوُّج نفسه الذي سبقت الإشارة إليه فيما يتعلق بالقومية: فإن التقليد يؤكد أكثر مما هي آفاق المستقبل مظلمة.

الواقع أننا عندما نتابع هذه الحركة في إعادة التوكيد، في البعث أو في إعادة أهلية التقليد، بعد فاصل زمني تنسى فيه القومية المنتصرة نزعتها التقليديّة وعندما

نربطها بتطورات مختلفة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ، ليس في وسعنا الامتناع عن التحقق من أن نفس الجماعات ، كما في الماضي ، تلعب نفس الأدوار ؛ المقصود نخبة سياسية - عسكرية (مخزن) (Makhzen) نخبة اقتصادية (طبقات وسطى في المدن) نخبة ثقافية (بورجوازية صغيرة في المدن) . ففي وضع جديد وبوسائل جديدة ، نعر من جديد ، مع ذلك على ظروف الضغط الخارجي نفسها وعلى نفس الفشل من جانب تلك الصفوة بمختلف أنواعها ، وظاهرة التكيف مع الوضع السابق نفسها ، العودة إلى الذات ، نحو الداخل ، نحو الماضي . لكل وضع جديد تقليد جديد ؛ كل شيء تعاد صياغته ، كل شيء يُفسر من جديد ، لكن النقطة الجوهرية هي أن النخبة تفضل على عمل متجه نحو الخارج والمستقبل وهو غير مؤكد ، عملاً متجهاً نحو الماضي يكون هدفه وما ينتج عنه كسلطة سياسية واقتصادية مؤتمنين . ولنلاحظ كذلك بأن أولئك الذين تقدم لهم مرآة التقليد من أجل أن يهدوا فيه إلى طريقهم لا يلعبون أبداً في هذه الحركة دوراً نشيطاً .

يمكن أن نستخلص من هذه المناقشة المقتضية :

— أن التقليد ، لكي يستقر ويدوم يتطلب من الفعالية ما يتطلبه الـ «تقدم» : اتجاه العمل وحده هو المختلف في الحالتين . فإن معنى تقليد أبدي يتماشى من نفسه هو وهم الليبرالية وتعريفاتها السلبية ؛

— إن الإبقاء على تقليد هو صنع نخبة سياسية - ثقافية يمكن لفعاليتها أن تظهر للآخرين كأنها منحرفة لكنها بالنسبة لهذه النخبة تجلب من الرضى والسرور مقدار ما لو كان يقصد بها عملاً عصرياً ؛

— فالقول بأن قوة التقليد هي في القصور الذاتي يبدو أنه مجرد لعب على الألفاظ ، لأن التقليد الموضح بدقة لا يعبر عن الحقيقة الواقعة لأولئك الذين يصورون كتقليديين ولا يمكن أن يستخلص منهم أية قوة في التلاحم ؛ إن قوته تأتي من فقدان البديل الملموس في نظر النخبة التي تعمل عندئذ بصورة معينة للاستمرار في القيام بدور .

حالما يظهر هذا البديل في الأفق لا يبقى التقليد مدعماً من أحد ونكتشف

أنه كان يجد ذاته ضعيفاً جداً (إن حالة الدوام بعد حقبة من التحديث المتسارع ، لأن السلطة المركزية هي غير قادرة أحياناً على الوفاء بوعودها ، تكون مختلفة جداً وتطرح مسائل خاصة .)

ج - خلاصات منهجية :

إذا لم يكن عدد من الأمثلة المستخلصة من التاريخ المغربي خاصة أكثر مما ينبغي ، إذا كان من الممكن أن نجد حالات مماثلة على الأقل في نطاق الإسلام الفسيح وفي مناطق نفوذه لأمكننا عندئذ أن نسوق كنقاط للمناقشة الملاحظات التالية :

١- في الحالات التي تكون هناك مطابقة بين تقليد - بنية وتقليد - قيمة وحيث تواجه مجتمعاً متجانساً (تكاد هاتان المسلمان أن تكونا دائماً مضمومتين لدى علماء الاجتماع) ، فالأمر يتعلق بالتأكيد بمجتمعات تنكر التاريخ واستخدامها في بناء نماذج علوم اجتماعية ذات استعمال عام هو ايدولوجي بالضرورة ؛ والمقارنات هي توضيحات محضة والتعريفات التي فصل إليها تكون مجردة إلى حد أن الخلاصات تكون في معظمها معطاة في المقدمات .

٢- في الحالات التي يكون هناك تقليد مصاغ ، وهي حالات عديدة ، حيث يمكن إذن للتقليد المعاش أن يكون متميزاً من تقليد - قيمة فإن التقليد - قيمة هو ما يمكن دراسته مباشرة .

نجد أنفسنا هنا في مواجهة مجتمعات متبينة ، تاريخية ، تكون قضايا العلوم الإنسانية بالنسبة لها ، شرعية ، لكن التقليد في هذه الحالة يظهر قبل كل شيء كمتسقين تم إجراؤه ، من قبل نخبة ، في مراحل مختلفة من تاريخها . فالتقليد من حيث هو بنية هو دائماً مستنتج كأساس نظري مما هو مصاغ . ولم يجر تحليل هذا التقليد في أي مكان بتصورات دقيقة ؛ فذلك الذي يساق بهذا الاسم في مؤلفات علم الاجتماع هو فقط الشكل السلبي للمجتمع الصناعي الحديث ؛ وفي واقع الأمر عندما ينظر المرء من زاوية كل من المجتمعات التي يقال إنها تقليدية ويتابع تطورها التاريخي فإنه يتأكد بأن لكل منها كذلك بنية متبقية يمكن تسميتها تقليداً على نفس المنوال الذي يتم به تحديد مجموع تلك المجتمعات

كمجتمعات تقليدية من قبل أولئك الذين ينظرون إليها من زاوية الغرب الصناعي .

٣- ان معاني السلبية ، القصور الذاتي ، السكونية ، المحاصرة ، الجمودية ، التجانس ، الخ .. التي تعرف بها تلك المجتمعات هي محصلات هذا الفهم السليبي ، المتخلف ، انها نتيجة منهج لا حقيقة واقعة ، مفهومة مباشرة . وينشأ عن ذلك أن ينكر الجانب الإرادي ، الايديولوجي وكذلك فارق الموقف ، في داخل المجتمع التقليدي نفسه بالنسبة للتقليد المصاغ . فالعلاقة السوسيولوجية الكاذبة (pseudo-sociologique) التي يؤكدونها بعضها بعضهم بين التقليدية وطبقات الفلاحين أو القبائلية هي أيضاً فكرة قبلية منهجية . إذ بمجرد أن يضع المرء نفسه في رؤية ديناميكية فإن تقليداً وتجديداً ، تقليدية وتقدمية يكونان ، كلاهما ، من صنع نخبة تكاد أن تكون دائماً من أهل المدن : تعمل باتجاه أو بآخر وفقاً للوضع التي توجد عليه .

٤- ان توضيح هذه الأوضاع يطرح مسألة حرية اختيار النخبة . فعلماء الاجتماع ينكرونها من حيث المبدأ : إذ يقدرون تعريفهم السليبي إلى التأكيد بأن التقليد هو قدر وان التقدم هو بالضرورة تدخل خارجي . وفي واقع الأمر يمكن القول على وجه الدقة العكس : التقليد هو اختيار على أثر تدخل أجنبي . وعدم رؤية هذا الأمر هو إنكار أوضاع السيطرة . ذلك أن تسنين مجتمع ما يكون غالباً ، وربما دائماً ، مزامناً لتهديد بسيطرة خارجية ؛ ليس سبباً في ذلك ولا يمكن أن يكون العذر في ذلك .

٥- هذا التحليل يقدم عنصر تطور ديبالكتيكي . فإن عقبة التقدم في مجتمع تقليدي ليست فقط داخلية ؛ هي النتيجة المركبة من تأثير خارجي ، مائل دائماً كتهديد ومن رد فعل خاص بالمجتمع موضوع البحث . وإذا العقبة الخارجية استمرت أو توطدت ، توطد التسنين كذلك ، ولهذا السبب فإن كل نموذج توازني مقترح من قبل علماء الاجتماع يضع الضغط الخارجي بين قوسين (وهذه هي الحالة غالباً) يقدم إذن بالضرورة التقليد كعقبة لا يمكن تذليلها ، ومن هنا بالذات ، يوطده ، ذلك انه يغذي ارتباطية النخبة فيما يخص مستقبلها في عالم سبق إخضاعه من قبل الآخرين . فالنقيض الوحيد للتقليد هو الأمل ،

أي الرؤية في مستقبل مفتوح وهذا هو المعنى العميق للثورة في أي سمة تقدمت بها .

يتيح هذا التحليل كذلك فهم الوضع العكسي : وضع تطور سريع يدهش دائماً علماء الاجتماع . فإن النماذج التوازنية الساكنة التي يستخدمونها والتي تعطي للتقليد وزناً هائلاً تجعل جميع التطورات غير مفهومة . ولكن إذا كان التقليد هو ايديولوجية النخبة بالنسبة للجهود ذات الأفق المغلق ، فإننا نفهم تماماً عندئذ أن النخبة ، بمجرد أن يفرج الأفق ، تستعيد مكانها في التاريخ أي انها تغير اتجاه عملها (١) .

(١) إن نتائج المؤلفات المتقدمة ضمناً في هذا الفصل هي بصورة رئيسية لدايفيد إ. آبر (Davide E. Apter) في : *The politics of Modernization* ، جامعة شيكاغو ١٩٦٤ ؛
دوغلاس اشفورد (Douglas Ashford) في : *Political Change in Morocco* جامعة برنستون ١٩٦١ ؛
د. ليرنر (D. Lerner) في : *The passing Traditional Society* نيويورك ١٩٥٨ .

العرب وعالم الأصول الثقافي

ملاحظات على منهج جوستاف فون جرونوبوم

- ١ -

ليس من اليسير حقاً أن نقرر ما إذا كان للمسلمين والعرب بصفة خاصة مصلحة أم لا في أن يتخذوا كنطلق لتحليل ثقافتهم أعمال المستشرقين ، الغربيين ، المحددين والحالة هذه في عداد الأجانب ، الذين يتناولون الإسلام كموضوع لبحثهم .

تكاد المساواة أن تكون مباشرة واضحة للعيان : ففي غالب الأحيان ينطى الأمر إلى نقد أيديولوجي بالمعنى السطحي للعبارة . ذلك أن نتيجة الجهود الفكرية الكبرى تكون معظم الوقت ذات قيمة معدومة . إذ أن الاستشراق الغربي ليس هو : « العلم » الغربي ، على موضوع خاص : فأننا نلاحظ فيه تضيقاً لحقل المناهج المستخدمة في مكان آخر ، وهو أمر يعزى لأسباب شتى : نظام الدراسات ، اختيار المسلمات ، الأهداف المتابعة ، الخ . فإن طائفة المستشرقين التي تشكل جزءاً من البيروقراطية ، تخضع ، بهذا نفسه ، لتحديدات كبيرة تقيد على نحو فريد إمكانيات ابتكار مناهج جديدة للمعالجة أو حتى تطبيق المناهج الموجودة من قبل (١) . وينتج عن ذلك أن نقد الاستشراق من قبل المسلمين يكاد أن

(١) ما يقوله ك. رايت ميلز (C. Wright Mills) في كتابه *Sociological Imagination* ، ١٩٥٩ ، الفصل الخامس (مترجم إلى الفرنسية : إصدار ماسبيرو لعام ١٩٦٧) عن علماء الاجتماع يمكن تطبيقه على وجه أخص على المستشرقين من حيث هم جماعة متخصصة .

لا يصل أبداً إلى عزل الأسس المنهجية لوجهات النظر الخاصة من أجل استبعادها أو تبنيها أو استخدامها لغايات أخرى ، فإنه يتعلق بتحليلات وبحاكمات وبأوصاف في خصوصيتها ، من أجل إعادة ربطها مباشرة إما بالمعارك السياسية الكبرى التي تفصل اليوم الغرب عن الإسلام وإما بالمحاولات الدينية الغابرة ، ومن هنا يتورط فيما يتقده بصورة سطحية ، بتبني مبادئ مبحث العلوم المقيدة التي غالباً ما تكون متخلفة عن التطور العام للعلم الغربي . وكذا أن المستشرقين هم مستقلون عن الكنيسة وعن الجامعات الحديثة على السواء ، كذلك فإن ناقدتهم من المسلمين ، محدثين كانوا أم تقريظيين ، يشكلون طائفة خاصة ليست طبقة العلماء وأقل من ذلك انتليجنسيا البلدان الإسلامية .

هناك مزية مع ذلك في الفحص النقدي لتأج المستشرقين إذا ما تناولناه في مستوى معين ، ذلك أن هذا الفحص يقود بالضرورة إلى شكل جديد في المناظرة ، إلى الوعي بشروط الحصول على حقيقة قابلة للتعميم . وبدون الشروع هنا بمناقشة طويلة حول وجود أو عدم وجود هذه الحقيقة ، إلا أنه يمكننا التأكيد على أنه لا يوجد في هذا الميدان إلا حالتان فقط : إما تعريف هذه الحقيقة أو تنويع إلى ما لا نهاية في وجهات النظر . لسوف يعزل بالتأكيد . بكل سهولة ، المستشرقون غير المسلمين من ذوي المقاصد الامبريالية . ولكن ما العمل بأولئك الذين يظهرون بقلة في كل بلد فيتعاضد عددهم الدولي عاماً بعد آخر في أوروبا الشرقية ، في الصين ، في اليابان ، في أميركا اللاتينية ؟ وفي داخل الإسلام نفسه ، كيف التوفيق بين وجهات النظر الشيعة وغير الشيعة ووجهة النظر التركية في الإسلام العربي ووجهة نظر العرب في الخلافة العثمانية ؟ ثم ، داخل المعسكر العربي ، فإن نفس الحدث الثقافي يمكن أن يكون : بل وسبق أن كان موضوع تقديرات مختلفة (٢) . وإذا لم نشأ أن يفضي تجزئة البحث إلى حمائية ثقافية حيث

(٢) أشارة على مختلف هذه النظرات ، راجع : فضل رحمان (Fazlu Rahman) « اسلام » لندن ١٩٦٦ ، هنري كوربان (Henri Corbin) : « تاريخ الفلسفة الإسلامية » ، غاليمار ١٩٦٤ ، هوما باكدامان (Homa Pakdaman) : « الانفصالي » ، يازيس ١٩٦٦ ، نور الدين زين : « في العلاقات التركية - العربية » ، آيس صانغ : « الهاشميون » ١٩٦٦ ، ومحمد الغزالي « حكايا النبوة العربية » ١٩٦٩ .

يحتفظ كل واحد لنفسه بترائه ويمنع على الآخرين المساس به ، لاقتضى الأمر أن تخضع القواعد الجديدة في المناظرة .

- ٢ -

أما وقد تحدد إطار النقد على هذا النحو فلماذا اخترنا جوستاف فون جرونوبوم ؟ لأنه بصفة أساسية تلتم في عدة تقاليد استشراقية . فهو إذ تكون في فيينا يرث في فقه اللغة وفي التاريخانية تقليد المدرسة الألمانية التي كانت خصماً خطيراً للمصلحين المسلمين . وبفضل تقاليد العاصمة النمساوية الجامع استفاد كذلك من مكتسبات المدارس الأوروبية الأخرى : الفرنسية ، الإنجليزية ، الإيطالية ، الروسية . ومن ثم إذا هاجر إلى الولايات المتحدة ، اندمج بجامعة شيكاغو ، شديدة التأثير بعلم الاجتماع الألماني والتي . تعمل في حقيقة الأمر ، في هذا الميدان بمثابة مركز تنشئة للهيئة التدريسية في الجامعات الأخرى . وهي معروفة بأبحاثها في المبحث النقدي لمبادئ العلوم وأصولها وفي منهجية العلوم الاجتماعية ، وفي علم الاجتماع بصفة عامة وفي علم الاعراق وفي علم الاجتماع الديني أي في جميع الفروع التي برع فيها الألمان في عصر ويلهيلم . في هذا الوسط تحول فون جرونوبوم من فقيه في اللغة : متخصص في الشعر الكلاسيكي إلى عالم بعلم الأجناس في الإسلام . وكما يحدث ذلك غالباً في الولايات المتحدة فإن عالم الأجناس سرعان ما يدعي إلى تولي مركز المسؤولية . عندئذ غادر شيكاغو إلى لوس انجيلوس ليدبر مركزاً لدراسات الشرق الأوسط فشجع إذن على تطبيق تمييزاته العامة في الإسلام على العالم المعاصر . وعلى الرغم من أنه خضع في هذا الإطار الجديد لتأثير العلوم السياسية إلا أنه حافظ على استقلال معين في المنهج سوف نتولى الإشارة إليه .

إن اتخاذ نتائج فون جرونوبوم الفكري ، مثلاً فيما يتعلق بالاستيعاء على الأقل ، يصدر على تنوع العناصر التي تغذيه : تكوين ضليع كلاسيكي يوناني - لاتيني تُضاف إليه معرفة جيدة ببيزنطة ، ألفة مع لغات الإسلام الرئيسية : العربية ، الفارسية ، التركية ، تنوع في العناصر المنهجية : فقه اللغة ، علم

الاجتماع الثقافي ، علم الأجناس ، علوم سياسية . فضلاً عن أن فون جرونوم ، وقد انتقل من إطار الماني إلى إطار أميركي ، وتنبأت مما كان يجري إلى جانبه في ميادين أخرى (البلدان السلافية ، الصين ، أميركا اللاتينية) كان واعياً جداً لضرورة إعادة تعريف مناهج الإسلاميات .

بسبب هذه الصلاحية لاتخاذ مثلاً ، التي لا ترجع ، مرة أخرى ، إلى النتائج بل إلى مصادر التأثير . لا يفيد شيئاً أن نتقده مؤلفاته بصورة سطحية ، أن نفكر ملياً في أحكامه المسبقة الفردية أو الجماعية ، لسوف ينبغي أن نتناول مباشرة أسس نظريته ، التحديات التي يطلقها في وجه الإسلام . ولنلاحظ بأنه على الرغم من أن تعاطفه الشخصي يتجه إلى أوجه عديدة من الحياة الإسلامية ، إلى نموذج المسلم التقليدي الذي كان يرى فيه التجسيد الكامل للإنسانية معينة ، - الإنسانية ، لن يدع نفسه أبداً تخفى إلى تملق سمج . فكلما يمضي الزمن كلما تظهر نقطة الإسلام المادية والسياسية وكلما تصبح محاكمات فون جرونوم سلبية وتحدياته أكثر بروزاً . ويمكن بحق تفضيل هذا الموقف على موقف آخر يخفي جيداً دوافع نفعية .

- ٣ -

عندما نريد تحديد الأسس المنهجية لدى هذا الكاتب نجد أنه ، في مستوى معين ، يكون واعياً جداً لافتراضاته ، لكنه ، في مستوى أعمق ، يكون بعيداً عن أن يكون واضحاً ، معتقداً بلا شك أن تعريفات معينة هي بديهية . أن هذه الضمنية هي تماماً ما نريد في نقطة معينة من التحليل ، توضيحه (٣) .

(٣) هذه الدراسة ليست دراسة متبصرة لانارون غرونوم ؛ إليك الدراسات المستخدمة :

Islam, Essays in the nature and Growth of a cultural Tradition, London 1955 ; Medieval Islam, a study in cultural Orientation, Chicago 1947 ; Modern Islam, the Search for Cultural identity, Vintage Books, New York 1954 ; "Islamic Literature, Arabic", Near Eastern Culture and Society, T. Cuyler Young ed. p. 48 - 65 ;

مشكلة التبادلات ؛ الثقافة ، دراسات مهداة إلى ليفي بروفنسال ، باريس ، ميزون نوف ١٩٦٢ ، ج ١ ص ١٤١ - ١٥١ ؛ U. C. L. A. ، ١٩٥١ ، "The Sources of Islamic Civilization" Der Islam, Berlin, Mars 1970, p. 7 - 54 ; "الحلم في الإسلام الكلاسيكي" ، الحلم في المجتمعات الإنسانية ، طبعة فون غرونوم ود. كايوا ، غاليسار ، نقطة لقاء التقاليد الثقافية في البحر الأبيض المتوسط ، ديوجين ، عدد ٧١ ، لعام ١٩٧٠ ، ص ٢ - ٢١ .

فهو منذ البداية ، في دراساته في الشعر ، يرفض تصور الشعر الكلاسيكي العربي كموضوع متعة جمالية صرف وأن يرى فيه مجرد مصدر للمعلومات التاريخية على حد سواء . ويستبعد في آن واحد فكري إمكانية الاتصال المباشر واستجالة القياس المطلقة بين الحساسيتين العربية والأوروبية . فهو على الأصح يتناول هذا الشعر على أنه التعبير عن فكر أساسي هو فكر الحضارة الإسلامية في جملتها . إنه هو نفسه الذي يربط هذه الرؤية بما يدعوه بالإنسانية - الجديدة فيما بين الحريين . ونحن نعرف فضلاً عن ذلك أنها آتية عن أبعد من ذلك وإنما توجد في ملتقى الكاثنية - الجديدة والواقعية التاريخية المتأثرة بيهيجل . هناك حيث ولد معظم المدارس ذات المكانة الرفيعة في ميدان العلوم الاجتماعية . ولنلاحظ بأن واقعة بدء دراساته بالشعر هي بالغة الإيحاء لأن هذا الميدان هو الوحيد الذي درس فيه فون جرونوم دراسة ملموسة : إذ أنه سينتقل فيما بعد إلى النظرية العامة ويبقى فيها ، ويمكننا أن نتصور إذن أن مميزات الشعر العربي الممثلة في خصوصيتها سوف تؤثر بعمق على فكره . ذلك أن الانتقال إلى النزعة الثقافية ، التراثية (Culturalisme) يكون حينئذ أسهل على الفهم . ذلك أن النزعة التراثية ، التي تتمثل بـ أ. ل. كروبر (A. L. Kroeber) هي في حقيقة الأمر من وحي الزمن كلما سيوضح منهجه ، لكنه كان قد تمثل من قبل بأكمله في دراساته حول علم الجمال العربي (٤) فما هي المعاني الأساسية المستخدمة ؟

١ - الأول ، وفي الواقع الوحيد ، هو معنى الثقافة الذي يفيد في تحديد موضوع الدراسة نفسه . ولا نحاول هنا تحليل مضمون هذا المعنى ، لأن ذلك سيكون على وجه الدقة كتابة تاريخ ولقد النزعة الثقافية - الجرمانية الأميركية يكاملها . ولنكتف بالتحقق من أن فون جرونوم يتناوله على نحو ما أعده كروبر بعد أن كان قد تخلص من جميع الإشكالات الصوفية - الرومنسية التي حافظ عليها لدى دلتاي (Dilthey) والهيرجيلين الجدد (٥) . فمعنى الثقافة قد اقتطع من مصدره

(٤) انظر يصفة أساسية :

"An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology", Mod. isl., p. 40-97.

(٥) يبقى من ذلك رغم كل شيء أمر ما كما تؤكد هذه الجملة في (Med. isl.) ص ٦٢ : « أن طريق الحضارة ينبغي من الشرق إلى الغرب ... لقد أدركت أوروبا بقبول أنها لم يعد لديها أي شيء جوهري يجب أن تتعلمه من غصنها القديم [الإسلام] . »

ألا وهو مفهوم الفكر الموضوعي الذي كان لدى هيجل لحظة من تطور العقل .
إذ لم يعد المقصود تعريف موضوع نقسدي في مبادئ العلوم (Epistemologie)
لكي يكون علم ما في الثقافة ممكناً ، مستقلاً بين العلوم الأخرى : تاريخ ،
فلسفة للتاريخ ، علم اجتماع ، اقتصاد سياسي ، ونحن نرى على الفور أن
مسائل خطيرة آخذة في طرح نفسها على وجه الدقة عندما يقصد تمييز الثقافة
بصفات خاصة ، بالنسبة إلى مواضيع أخرى من الدراسات : مجتمع ، حضارة ،
أيديولوجية ، أخلاقية ، فن . وعلى هذا فإن فون غرونوم ، إذ يضع نفسه في
نطاق تأثير كروبر ، يجعل الجانب الإشكالي لعلم الثقافة هذا ، على الأقل فيما
يكتب ، ثانوياً ، على الرغم من أننا نعتبر عليه بالطبع في نتائج تحليلاته الخاصة .

إن ما يتيح لهذا الموضوع النقدي في مبادئ العلوم أن يتميز بصفات خاصة
هو طرح شيء ثابت كسلمة ، بينما لا يعمل إلى حد كبير كعنصر للتحديد
يقدر ما يعمل كبدأ للوحدة (٦) ، أو بالأحرى كبدأ للحذف (٧) . ويستخدم
فون غرونوم هذا المعنى مرات عديدة في دراساته حول التبادل الثقافي . فالتأثير
والتبادل يمان تحت إشراف هذا العنصر الثابت في حين أن التطور يكون المحصلة
المتركة من تلك الاختيارات المتجهة جميعها في نفس الاتجاه (٨) . إذن ينظر
إلى الثقافة بصفة أساسية كبدأ للحذف أو للإسقاط ، ولحقيقته التي تشكل فيها ،
أي تظهر بوضوح ، تلك الوجهة التي ستتجلى في جميع الاختيارات المتتالية ،
تكون رحم الثقافة موضوع البحث . هذا الرحم لا يتكشف موضوعياً (بالنسبة
للمجتمع موضع الدراسة نفسه) وذاتياً (بالنسبة للباحث) إلا في نهاية السياق
التاريخي . فهو في نقطة الانطلاق مجرد فرضية محتملة موضوعياً وذاتياً في آن واحد ،
لا تتحقق إلا بالتاريخ وفي التاريخ . وكما تظهر في النهاية فإن الثقافة هي جملة

(٦) هذه الفكرة عنها على نحو خاص ر. بينديكت في : « Patterns of Culture » ١٩٣٤
فصل ٣ و ٢ ، أنظر مقدمة روبرت ريدفيلد وميلتون سينجر في إسلام فون غرونوم حيث ترد أهم
الأفكار إلى مصدرها الكروبري ، ونقرأ فيها ما يلي : « هذا المعنى » .
(٧) كل عنصر اختاره الإسلام هو مؤثر لعنصر رفض (Exp. Hol. p. 6) .
(٨) تجسد « الف ليلة وليلة » إلى حد ما روح الحضارة الإسلامية في مجموعها وهي روح
توقيفية كلياً . وتظهر هذه الحضارة حيويها عندما تطيح كلا من اقتباساتها بظاهرها التي لا
يقبل (Med Al. p. 519) .

من القيم المبتسنة بالانطلاق من مبدأي اختيار وحذف أو انتقاء .

ويمكننا أن ندفع منذئذ جميع المسائل التي تطرحها تلك المصادرة لمبدأ موحد
كـ « معطى » يكشف عنه التاريخ وحده .

٢ - إن نتيجة المسئلة السابقة ، التي تكون كذلك طريقة للتحقق منها ،
هي أن الثقافة تشكل منظومة مغلقة ، ما دام أن مبدأ الإسقاط أو الحذف يعمل
على جميع المستويات . فإذا كانت المحاولات من أجل تنهيج ثقافة معينة انطلاقاً
من مبدأ يعمل على التبيين فإنها تحقق : وهو أن الثقافة موضوع الدراسة ليست
ثقافة واحدة بالمعنى الحقيقي أو أن المبدأ المطلوب مستعصى على التفتيش لفرط
الدقة . ولكن في إطار التفتيش لا يمكن النظر في رفض معنى المنظومة نفسه .

لنلاحظ هنا أن هذا المعنى يكون مبهماً ، بما أن جميع مدارس العلوم الانسانية
تستخدمه وإن كل شيء يتعلق بما تغطيه في حقيقة الأمر . ونحت تأثير كروبر
يستعمله فون غرونوم بمعنى نموذج مبسط للبنية (pattern) متكرر للحل نفسه
معطى في مختلف الميادين لمسائل متشابهة قطعاً (على سبيل المثال الجوهر القرد ،
(utamisme) في الشعر ، في نظرية الطبيعة ، في علم السياسة) . وبمجرد
أن يطرح مبدأ الاندماج والإسقاط كسلمة في مركز الثقافة فإن عواقبه تظهر
من حيث هي وقائع اجتماعية ، أخلاقية ، جمالية ، سياسية ، بيئية ، الخ .
متناهية الناحر لكنها من جانب آخر قادرة على التقلص إلى مدلولات منعكسة
مباشرة في المبدأ المتو به . والمنظومة تشكل بصفة أساسية مخطط الوجود القوي ،
أعني لمعنى ، حيث تتقلص قليلاً قليلاً في التاريخ وفي ذهن الباحث ، الوقائع
الاجتماعية - التاريخية لثقافة ما . وهذه المنظومة أو هذا المخطط يبقى مثالاً
دائماً ما دام أن البحث لن يصل إلى جعل جميع الوقائع التي يقويها التاريخ
تنعكس فيه ، لكنه في كل مرة يستطيع أن يشد إحدى هذه الوقائع إلى المبدأ
الأول ، أي أن يجعلها ذات معنى فإنه يسجلها في سماء الأفكار هذا الذي ،
إذ يكون في بادئ الأمر فارغاً يأخذ بالامتلاء شيئاً فشيئاً بالنجوم . وهذا النظام ،
كما نرى ، تناسخ بعيد الشبه عن الكلية الهيكلية ، ولكن على نحو ما تنعكس في
معرفة الفيلسوف ، وقد استقرت أدياً والتي فقدت ضرورتها الداخلية . وهي تشكل
هنا إمكانية بين إمكانات أخرى عديدة تلازمها في التاريخ ، والتي ليست سوى
المجال المتخذ حيناً في الزمن البشري .

وإذا نحن لم نحدد بدقة ، كما يظهر في نتائج التحليل مضمون هذا المعنى للنظام ، فإننا نحازف بخلطة مع معاني أخرى ، تشبه شكلياً كينية ، نموذج ، كلية ، مجموع ، حقل لا سيما وأن جميع العلوم الاجتماعية : عملياً ، تجري بعينين : أحدهما يعطي وحدة لموضوع الدراسة والآخر يدخل مبدأ للتطور ، وتكون المسألة من أجل النقد ، هي على وجه الدقة أن نذهب إلى ما وراء هذه المسائل الشكلية .

٣ - أن محصلة ما تقدم هي تقليص ذو مغزى لجميع الوقائع الاجتماعية . المقصود ، أكثر كثيراً من التوافق ، إعادة تكوين سياق الاستبعاد وبالتالي تحقيق المبدأ الأول لجميع مستويات الحقيقة الواقعة . فاللتطور الإجمالي لللاهوت أي للسياق الذي تنتمي جميع المعاني المستخدمة فيه لنفس المخطط الدلالي يجب أن يعاد تكوينه في تطوير المجتمع والدلالة ، في الأخلاقية العامة وتكوين الأنماط البشرية المثالية ، في التعبير الأدبي ، في البنية المدنية : الخ .. وخلاصة الأمر فإن المدنية يجب أن تعيد في المكان أحداث ، الأثر المدون في الكلمات ، السياسة في الزمن ، أو اللاهوت في الأول ، « مخطط » الثقافة الجوهري نفسه المطلوب دراسته فجميع أنظمة الروابط يجب إذن أن يرتد بعضها إلى بعض باعتبارها في واقع الأمر متماثلة في الشكل .

إن المسألة الكبرى سوف تكون في تبرير هذا الإنقاص بدوره . ولكي لا يبدو أنه اختيار كيفي من جانب المحلل ، يجعل منه نتيجة الانتشار التاريخي نفسه . ولا يفعل التحليل إذن إلا أنه يهتدي إلى الحركة التاريخية . فالمصدر الحيثي واضح تمام الوضوح ولكن ما هو مبرر لدى هيجل لم يعد مبرراً هنا إلا كإمكانية وجود لعلم مستقل .

- ٤ -

انطلاقاً من هذه الافتراضات يندفع فون جرونوم في دراسة الإسلام . وكل حكم على النتائج التي يحصل عليها يجب أن يشمل تقييماً للافتراضات التي أجعلناها تواتراً . فإنه لهذا السبب ينبغي أن ندع جانباً جميع الإثباتات ، وهي عديدة ،

التي يمكنها من جانب المؤلف ، أن تدل على كراهية أساسية (٩) .

يسمح فون جرونوم لنفسه منذ البداية اعتبار الإسلام كثقافة ولا بد بالتأكيد أن نرى بأن هذه هي النقطة الجوهرية المطلوب الإشارة إليها ومناقشتها . وقد قلنا أن مفهوم الثقافة هو إشكالية وأن هذا الإسلام المجهول المقصود على وجه الدقة وصف فكرة ، مبدأ الموحّد ، وطموحه ، يصasar إلى مطابقتها بثقافة . ولسوف بضغط عدم الدقة هذا على الجهد كله .

هذه الروح المطروحة كسلمة ، هذه الثورة من الإسلام لا يمكن أن تدرك مباشرة ولا يمكن أن تدرك إلا بتجربة متجددة نظرياً مرات شتى ، للعثور على المنطق الداخلي لتاريخ الإسلام . فالطريق الوحيد المفتوح هو طريق المقارنة المزدوجة : إحداهما تهدف إلى المطابقة والتشابه في الوضع بين ميادين مختلفة في داخل الإسلام والآخرى إلى الفارق والتعارض في الخارج . والتحليل له دائماً أربعة متغيرات :

تطابق	تعارض
مدنية إسلامية	مدنية كلاسيكية
أمة إسلامية	حضارة يونانية (١٠)

عندما يحلل المؤلف ولا يكتفي بالإيجاز : تكون هناك لعبة مستمرة بين العنصر الداخلي في الإسلام والمقارنة المتبادلة وأنه بهذه التكييفات المتتالية ، المطابقات

(٩) « إن الإسلام هو في غاية الرق بالإنسانية بهذا المعنى أنه يتناول الإنسان كما هو ولكنه ليس أنسياً بهذا المعنى أنه لا يتم بالاكشاف ويظهر الثروات الكامنة في الإنسان » (Med. isl., p. 230)
« إن الإسلام ، الذي توقف في عمقه في القرن الحادي عشر ، ظل وبعداً لم يتحقق [...] الإسلام ، محدث النعمة ، أنه لن يستدرك أبداً تأخره [بالنسبة للأديان الأخرى] » (المصدر السابق ص ٢٢٢) .
« إن الإسلام يمكن أن يعتبر بصورية كيدع بالمعنى الذي كانه اليونان الكلاسيكي والغرب بعد عام ١٥٠٠ » (المصدر السابق ص ٢٢٤) .

(١٠) انظر : « The Structure of the Muslim Town », isl. p. 141-155 .
حيث يقول : « أن وحدة المدنية الإسلامية هي وظيفية ، وليست مدنية » (المصدر السابق ص ١٤٧) .

المباشرة أو التوسعية يصل بنفس السياق الوحيد إلى تحديد واقعه وإلى فهمها ؛
لهذا السبب في المنهج تكون تقديراته أحكاماً على حد سواء .

١ - مقارنة داخلية : إن مخطط دراسات فون جرونوم ، طويلة كانت هذه الدراسات أم قصيرة ، يكاد أن يكون دائماً ثابتاً : نظرية في الله يليها تدوين تليه هو نفسه نظرية سياسية ، هي التي تشكل الترسية الأساسية : رحم الإسلام . لماذا ؟ فإن النظرية في الله تصدر عن قراءة حرفية يجري التثبت منها بصورة إيجابية بالتجربة المعاشة قديماً وبصورة سلبية بمضير الجماعة المسلمة . وإن ما يحكم به فيما بعد على التطورات القطاعية (Sectorielles) هو انطلاقاً من هذا الرحم : لاهوت فقه (سياسة ، حق مدني ، بنية اجتماعية) ، أنماط من التنمية ، الزخرفة (شعر ، أدب) فهناك منسلك ينقسم منطقياً إلى زمتين . في الزمن الأول (١١) استخدم تاريخ سرد الوقائع على نطاق واسع ويتضح لنا أمر ذلك جيداً . لو أنه كان يربط مباشرة بين جميع الوقائع المعروفة لا تفجر الإسلام من حيث هو وحدة معطاة تاريخياً لكي لا يبقى إلا البنية النظرية لمجتمعات ممكنة . ولكان الأمر قد أفضى على هذا النحو إلى نوع من الوظائف مطبقة على الماضي . وللتخلص من ذلك يطلب من التاريخ أن يقدم الكنفا Canavas الأولية أي أن يحدد معنى واتجاه المبدأ العامل على التبيين . وهذا هو ما يفصل النزعة التثقيفية (Culturalisme) المطبقة على المجتمعات « البدائية » عن تراثية (Culturalisme) فون جرونوم التي تنفض على مجتمع كتابي من مستوى رفيع . وسوف يكون المقصود والحالة هذه أن نرى ما إذا كان هذا الجذر كاف لتجاشي أية نزعة عندية ، ذاتانية (Subjectivisme) .

٢ - مقارنة متبادلة : هنا كذلك يمكن تمييز مستويين . فالمغرب المسيحي وبيزنطة قد قوبلا بالإسلام ولكن في الواقعية التاريخية نفسها باعتبار أن القوارق بين الوحدات الثلاث من مستوى خطوط مستقيمة ، والغرب الحديث يكون معارضاً للثلاث معاً ولكن في آفاق آخذة في الاستطالة أكثر فأكثر .

(١١) انظر بخاصة فصل : « The Mood of the Times, Med. Isl. » وكذلك : « Profile of Muslim Civilization, Isl. »



يعتبر فون جرونوم بالطبع مفاهيم المراجع كأنها معروفة من قبل ويقتبس ما ينفعه حيثما يحسده . ولما كانت كل مطابقة للإسلام سوف تتعلق بمطابقة ثقافات المرجع ، فإن المرء يكون مضطراً إلى التأكيد من أنه بقدر ما يكون المحركون الأول الثلاثة في العصور الوسطى ، متميزين عن الآخرين تمييزاً كافياً بقدر ما يكون هناك تنوع كبير فيما يتعلق بأصلهم المشترك ، الثقافة القديمة وبصورة خاصة إزاء المرجع الأهم وهو الغرب الحديث . فالعالم القديم يبدو أنه جرى تصويره هو أيضاً كسلسلة متتالية يشكل فيها اليونان المرحلة الكلاسيكية وروما مرحلة الانحطاط . وهذا العالم القديم يغذي على حد سواء الإسلام وبيزنطة ، اللذين يشكلان حالة وحيدة تقريباً في التوازي الثقافي (١٢) . إذ تبقى العلاقة بين عالم كلاسيكي وغرب مسيحي وسيط في الظل .



ويمكن تصوير سير الاتجاهين على هذا النحو :

(١)

الله	الإنسان	مجتمع	تعبير	علم
الرحم أو القالب				
قرآن تعبد طوائف				

(١٢) لقد أبرز فون جرونوم في إسهاماته في « Cambridge Medieval History » وأسكنة أخرى المماثلة بين تطور البنى الزراعية الإقطاعية في بيزنطة وفي ظل الخلافة العباسية ، بين أشكال التدين ، بين بنى التصاوير الفنية ، الخ . دون أن يكون هناك تأثير متبادل ، المقصود بالأحرى تفتح نفس المفاهيم الأساسية . انظر : Med. Isl. : ص ٣٠ .

إلهيات	نماذج من الأبطال	فقه	شعر
تصوف	نماذج من الأسلوب الزخرفة	علم البيئة (المدنية)	أدب
		فن العمارة (زخرفة)	

(٢)

عالم كلاسيكي	بيزنطية	غرب مسيحي	غرب حديث	إسلام
الله				+
الإنسان				+
المجتمع - الدولة				-
التعبير				-
العلم				x
				-

هذا الرسم البياني هو بالطبع رسم نظري ، لم يُصاغ بدقة بما أن المقصود قبل كل شيء إملاء خانات عمود واحد في الحاصل ، إذا اعتبرنا تعريفات فون غرونوم كأحكام ، أمكننا فعلياً ، تصور نتائج بحثه ، كما فعلنا ، انطلاقاً من القلب ، الرحم : كلمة الله القرآنية ، المتجلية بصورة وصفية في حياة الأفراد وبصورة سلبية في الصراع بين الطوائف .

ليس لدينا هنا ، بالطبع ، سوى النتيجة المكلفة للأبحاث لا بد أنها كانت قد سلكت نظرياً طريقاً ملتوياً جداً ، فإن المبدأ الموحد ما كان يستوجب انعزاله (ليجعل العرض واضحاً وعقلانياً) إلا بعد تجارب عديدة غير مثمرة . لا تتم نقطة الانطلاق قط بشرط إجراء ذلك بعبارات ذات حدين : تاريخ ولاهوت مثلاً ، شعر ونماذج من السير ، أثر وفن معماري ، سياسة ونماذج من الأبطال ، الخ ... ومن ثم كان ينبغي بالمقابلات المتتالية وبالتصغيرات التفاضلية ، الوصول إلى الإحاطة ، بنظرة واحدة ، بالمقاطع المتوازية لمختلف المظاهر المحسوسة في نفس طموح أساسي في الإسلام . وبالطبع ، لا نملك أية وسيلة لتحقيق فيما

إذا البحث الحقيقي في مستوى دقة المنهجية . فالترعة الذاتية ترصد في كل خطوة التقصي وتظل في نهاية الأمر ، نتائج هذا التقصي مرتبطة بما يعتقد كل واحد بالمنهج نفسه .

- ٥ -

قبل أن نطلق في أحكامنا الانتقادية للنتائج التي توصل إليها فون غرونوم ، فلا بد لنا من توضيح بعض الخلاصات التي تنتج بالضرورة من المنهج نفسه ، وعليه نواصل على هذا النحو تحليل هذا المنهج :

١ - بما أن الطموح الأساسي هو مبدأ تكامل وبصورة خاصة حذف أو إسقاط فإن كل شيء لا يكون في ثقافة ما ممكناً بصورة قلبية (*apriori*) أو على نحو أدق محتملاً . فعندما نشرع في البحث عن جانب مستر أو محقق ، فإننا كثيراً ما نخاطر بالسعي وراء براهين كاذبة ، عندما نكون خارج النظرة المعينة . إذ أن هناك مسائل لا ينبغي طرحها : أبحاثاً لا ينبغي القيام بها إلا بهدف توضيح الاختيار الأول بالتضاد (*a contrario*) الذي حكم عليها بالضبط لأن تكون بلا موضوع . فبالحركة نفسها التي تتيح لنا أن نعزل رحم الإسلام ، فإننا نحدد على جميع المستويات مناطق انتشاره . حيث يمكن اكتشاف ، في فترة أو في أخرى ، تجارب فردية ، إسهامات أو استعارات مجردة بل افتتانات معمة إلا أنها عابرة ، لكنها يحدث أن تكون ، عاجلاً أم آجلاً ، مجهولة ، منسية ، مستعدة أو مدانة بحسب أهميتها وخطر التفتيت الذي تعرض له طموح المجتمع الجوهري . وفي الحال يرى المرء أية تأثيرات يمكن أن تكون لهذا الموقف على توجيه الأبحاث وتقييم النتائج فلا يمكن أن يوجد في الإسلام (١٣) حقيقة لا الحق

(١٢) فيما يتعلق بالحق المدني يخفف فون غرونوم إلى أدنى حد أبحاث ر. برونشويغ (R. Brunschwig) في أحكام القضاء ذات المحتوى المدني . « إن الطبيعة الذرائعية لجزء كبير من أحكام القضاء الإسلامية هو على جانب كبير من الوضوح البارز للبيان بقدر رفضه الموافقة على استقلال ذاتي أياً كان لسلطات قضائية خاصة . » (*إسلام* ، ص ١٥٤) . وبالنسبة لعمامة : « إذا لم ينتج الإسلام البني في خلق تعبير مأساوي ولو أنه عرف التراث اليوناني وكان يمكنه أن يعرف تراث الهند ، فليس مرد هذا إلى مجرد حادث تاريخي بل الأحرى إلى تصور الإنسان الذي لم يكن في وضع النزاع الخاص لمأساوي أن يرى فيه انهيار (*Exp. Hol.* , p. 12) . وهذه الفكرة تناولها محمد عزيز في أطروحته « الإسلام والمسرح » . بالنسبة للدولة : « لقد أتاحت بدايات المسيحية وثائق الإدارة كدرب الإقلاص من القوض التي كانت في الإسلام ، نتيجة الأمل الطوباوي الذي وضعه في التنظيم المرتبط بالدولة » . (*Isl.* , p. 135) .

المدني ، ولا المأساة ولا الشعر المسرحي ولا نظرية النغمة ولا الفن التشكيلي . بالطبع لم تثبط عزيمته البحث ، بصورة قبلية ، ما دام أن الـ « رحم » لم يكشف إلا بمقاربات متتابعة ، فكثير من التجارب وفي جميع الميادين ، هي ضرورية في كل طور ، فالعملية هي نظرية ، لا نهاية لها والتفكير فيما يكون محذوفاً أو مستقطباً تكون له من الأهمية قدر ما للتفكير فيما يكون متحققاً فعلياً . إلا أن الإنسان لا يستطيع إنكار الجانب السلبي لكثير من أحكام فون غرونوبوم إزاء عدد من المبادئ (الحق المدني ، السيرة الذاتية ، المنهجية العلمية) التي أوضحناها والتي تطرح على وجه الدقة مشاكل خطيرة على مسلكه الخاص . فإذا اتضح أنه كانت هناك تجارب عديدة ، مآثرة مليئة بالمخاطرة متعددة ، فماذا تصبح في الحقيقة قوة تكامل المبدأ الأساسي ؟ ثمّة رد فعل سليم لدى فون غرونوبوم ضد الأحكام السطحية والقاطعة التي تخلص من اللا - تطوير إلى العجز العرقي . ولنتذكر ما قيل في نقص التخيل ، والحنس المدني والصحة التاريخية والروح العلمية لدى الجنس العربي . إننا نواجه هنا اعتدالاً في التقدير ولكنه ليس سوى الوجه الآخر ، القفا لضيق حقل الانتشار المعترف به في الأصل للإسلام .

٢ - إن البحث في الطموح الأساسي في « قالب » الإسلام ، رحمه الأصلي يكون إلزامياً هو وصف نزعة كلاسيكية وستة : فالمعاني الثلاثة لا تشكل في الأساس إلا معنى واحداً . إن « القالب » ، الرحم الأصلي قد طرح كسلمة في بداية السياق على أنه مجرد إمكانية لإعادة تنظيم ميدان المدلولات لكنه لا يتحقق إلا في الزمن ، كما أن التكامل وحذف المعاني ، المؤسسات ، الموضوعات من أجل بلوغ نظام للقيمة ، لا يجري بصورة آلية وإنما بواسطة أناس منظمين في جماعة قاله « قالب » ، النموذج ، لا يتحول إلى حقيقة موضوعية إلا عندما يكون قد تثبت في ذهنية جماعة أعني عندما يشكل لنفسه ستة ، فهو ليس بنية موضوعية حاضرة دائماً ، لكنه نتيجة لفعالية الناس الذين يظهرونه في ضوء التاريخ العقلي كله . وعلى هذا النحو فإن نزعة كلاسيكية لا شعورية تكون معنى لا يمكن أن يكون مفيداً ، بل ولا يمكن تصوره في هذه الرؤية ، فالنزعة الكلاسيكية لا توجد حقيقة إلا في الفترة حيث تكون قد أعيد بناؤها بستة بصدد حقبة ماضية وغداة وعي باخطاط سبق أن بدأ . ليس ثمّة تطابق بين تعبيرات و « نموذج » إلا انطلاقاً

من فترة تجري فيها ثقافة ما ، دون نجاح مع ذلك : إن تديم توازناً لا يبدو كما هي الحال عندما يكون مفقوداً (١٤) . فإن الإسلام قد وجد « قالبه » ، اندمج بنموذجيته الأصلية بعد القرن الحادي عشر (الانكسار الكبير الذي تشكله الحروب الصليبية الأولى) ، في حين أن الحقبة السالفة ، أي فترة القرنين التاسع والعاشر التي يعتبرها المؤرخ الذروة لا يمكن أن تشكل بالنسبة للباحث في التراث الحقبة المركزية ، لأن الوضع فيها هو ، هلى وجه الدقة ، مهتز جداً ، فما من شيء فيها حقيقة مندجاً بصورة نهائية وما من شيء مطروحاً نهائياً . وفي هذا المعنى إن النعوت التي يلصقها فون غرونوبوم بكلمة اسلام (وسيط ، كلاسيك ، حديث) هي نعوت حيادية لا تعبر عن واقع الإسلام ، بل هي من قبيل حشو الكلام : إذ ليس ثمة فرق بين اسلام كلاسيكي و اسلام وسيط أو اسلام فقط . وأي فحص سريع لمحتوى الكتب الثلاث سوف يقنع القارئ بسهولة في ذلك الأمر . أما ما يتعلق بالاسلام الحديث فإننا سنرى فيما بعد أنه إشكالية تماماً كما يدل على ذلك العنوان القرعي المطلق على الكتاب وهو : البحث عن هوية . إذن ليس هناك إلا اسلام واحد يتغير داخل ذاته عندما تتخذ السنة شكلاً على قاعدة حقبة أعيد بناؤها ، ويفترض أنها كلاسيكية . وانطلاقاً من هنا يصبح تعاقب الوقائع الفعلي وهسياً ، ومن الممكن تناول الأمثلة من أي عصر ولدى أي كان : إذ أن منطق الـ « قالب » ، الرحم المعطى أخيراً بقوده وحده زخرقة النص . فعلى الرغم من جميع التحفظات التي نستطيع وضعها قبلها (a priori) في حساب باحث جدي ، ليس في وسعنا مرة أخرى ، استبعاد الشك في النزعة الذاتية التي ترافق هذا المشروع كله .

٣ - بالنظر إلى أن الانحطاط محتوي في تعريف السنة (١٥) نفسه ،

(١٤) انظر : « The Concept of Cultural Classicism Kod. Isl. p. 98-128 » منشور في : « كلاسيكية واخطاط في تاريخ الإسلام » ، باريس ، ميزون نوف ١٩٥٧ ص ٢٢ - ٢٣ . إذا أرجعنا ما قيل إلى الإسلام على نحو خاص فإن الأمر يفرض منطقياً إلى أن : كلاسيكية = تقليد أو سنة . وعلى العكس فإن الملاحظات حول الكلاسيكية بمعناها الضيق المستخدم في الأدب لا تلقي ضوءاً على الموضوع .

(١٥) تنتمي إلى ما يلي : اسلام - مبدأ موحّد - كلاسيكية - تقليد - اخطاط ، إن حقيقة التكوين (سادس - ثامن) هي مبهمه وفي نفس الوقت مبذمة . كذلك فإن الإسلام الحديث هو حقيقة مبهمه ولكن سلبية لأنها تكفي بالرفض ، فالخصيص ، التميز عندما تحصل عليه يعني بالضرورة الركود . وهذا هو معنى مقال « تقارب في البحر الأبيض المتوسط » الذي يحتوي على كثير من الأحكام القاسية على التقوية العربية التي تسعى وفقاً لرأيه ، إلى التمايز على أساس ما هو معطى من قبل وليس على ما سوف يمكن أن يكون كما كان حال الإسلام في حقبة تكوينه .

فإن مشكلات الانحطاط من حيث هي كذلك ، تتلاشى . يمكن الكلام بالتأكيد عن ظروف مختلفة أو مقاومة تسارع أو توتر الانحطاط ، لكن السبب الحقيقي هو في الـ « قالب » الرحم ، المثل الأعلى ، في مبدأ الخذف ، مبدأ الإسقاط الذي هو في نفس الوقت مبدأ الهوية . فكل ثقافة ، بالنظر إلى أنها نظام مغلق مبنية باختيار ، محكوم عليها . بعد وقت ، ان توطأ بالأقدام ، محكوم عليها بأن تصبح اجتراراً (١٦) . وبمجرد أن تصاغ سنة ما يحكم عليها بأن توضح نفسها في إطار يضيق أكثر فأكثر ويزيد عقمة . اننا نعيش هنا على محصلة بعيدة لفكرة نهاية للتاريخ . فليس هناك إذن ، بحصر المعنى ، لا إسلام انحطاط ولا إسلام حديث (١٧) . ففي هذه الحالة أو تلك ان المسألة المطلوب طرحها هي التالية : حفظ المبدأ الأساسي أو التخلي عنه ، استمرار أو نهاية ثقافة تنبئ ببداية أخرى . إن الإسلام الحديث هو تعبير جغرافي هو : العالم الذي كان ميداناً للإسلام وحده فقط والذي عرف منذ قرن خلافاً فكرياً شاملاً . فالدراسات العديدة التي كرسها فون غرونوم للقومية ، للتركيز الثقافي ، للاستغراب ، للتفسير الذاتي لدى المسلمين ترجع في نهاية الأمر إلى التذليل على أن إسلام اليوم يرفض الغرب لأنه يبقى محلياً لمطوحه الأساسي . إلا أنه لا يمكنه أن يتحدث إلا بإعادة تفسيره انطلاقاً من وجهة نظر الغرب الحديث ، أعني من فكرة الإنسان ومن تعريف الحقيقة الغربية . ومن هنا الأهمية التي يعطيها لدراسة نتاج المؤرخين (١٨) .

٤ - مبدئياً ، إن ثقافة كإسلام ، الذي تجسم في سنة لم يعد يمكنه أن

(١٦) فيما يتعلق بالغرب الحديث (والقصد هنا نقطة جوهرية) يلوح أن فون غرونوم يحسب أنه يمتلك امتياز عظيم لكون أن ثقافة ما تتخذ لأول مرة كتقليد تقليداً مضاداً (الركود هو الموت) . فالغرب لا يستطيع إذن الموت إلا بحادث أو استعفاء . (Med. Isl., p. 96) .

(١٧) في كتابه « Classical Islam » يشرف فون غرونوم عند تدمير بغداد ، وفي : « Islamic Literature » (مرجع سبق ذكره) يلتفت النظر إلى أهمية حملة نابليون إلى مصر ، لكن هذا لم يكن له أي تأثير على أحكامه . فإن الأمثلة قد أخذت دون تمييز في جميع العصور .

(١٨) انظر : « إسلام » ، ص ١٨٤ - ١٨٥ . إنه يقيني زعم جيب أنه لا يوجد كتاب واحد كتبه مسلم يقدم للأغريق والمسلمين أنفسهم فكرة دقيقة عما هو الإسلام . ويشير فون غرونوم أن هذا العجز سوف يدوم كذلك طويلاً لأن المسلم التقليدي لا يفكر بمحضارته على أنها حضارة بين حضارات تنجم الفوارق النبوية بينها من تنوع الإمكانيات والقيم ، ولدينا هنا ضمناً تعريفاً للمنهج التراثي المتطور إليها على أنه العلمي وحده .

يعرف حداثة يحصر المعنى . يمكن السعي إلى الحدائق ، يمكن التماسها ، ولكن لم يعد من الممكن إعطاءها طابع الحال ، لا من جانب أهل السنة الذين لا يشددونها ، ولا من جانب الأحرار الذين هم اقتباسيون ، ولا من جانب العصريين الذين يقبلون المحتم دون اعتراض وعندما يكون قد تم تجاوزه . فالأوائل لا يرون بأن الإسلام قد حل من قبل جميع المشكلات التي كان يستطيع حلها ، والأحرار هم في غاية الاحترام ، وأما الأخيرون فإنهم لا يدركون بأن التقاليد الثقافية لا تندمج من دون منطق . وثمة استشهادات مسهية من التجربة الألمانية أو الروسية (١٩) يراد بها إثبات أن الإسلام حتى في مواقف الرفض وتناقضاته وغموضه وتعقيداته لا يجدد في شيء .

ليست الثورة خلافة ولا الانفتاح أيضاً . لذلك فإن فون غرونوم يعارض نظرة توينبي (٢٠) التوفيقية . بيد أنه يترك باباً للخروج ، لكنه يحمل إلى حد زائد طابع عالمية تقليدية معينة لدى مفكري أوروبا الوسطى والتي لا تتناسق تماماً مع المنهج التراثي . فالمثل الوحيد الناجح للاستغراب الذي يسوقه لنا ، وهو مثل الهند ، ليس مقنعاً (٢١) كثيراً ، وبصعوبة يتخلص المرء من الانطباع في هذه النقطة ، بأن من يتكلم ليس هو العالم في الإسلاميات ، وإنما ذواق الفن المعجب بتوماس مان (Thomas Mann) ومواطن موزيل (Musil) .

رصدت الملاحظات السابقة للدلالة على أن المنهج الذي اختاره فون غرونوم كان ينطوي كنتائج ضرورية ، هي نفسها عاملة على توليد توصيف لها صفة الأحكام . فهي لا تهدف إلى النقد ، إذ من الممكن ، بإتباع هذا المنحدر ،

(١٩) انظر : « إسلام حديث » ، ص ٣٤٧ ملاحظة ١٦ ، ص ٣٣٦ ملاحظة ٤٢ . مقارنة مفيدة بين السلافية والقويين العرب الذين يشتركون في الرومنسية والعلويانية لا غموض موقفهم بإزاء أوروبا الغربية وكذلك يكونهم يناجون أنفسهم أكثر من محاورتهم للغير .

(٢٠) « من المستبعد أن يتلاشى الإسلام في الحضارة الغربية إلى حد نسيان شخصيته وإن كان يستطيع استخدام التحريض الخارجي كحركة قوي من أجل تأمين إحيائه الخاص » . « إسلام » ، ص ٢٤٤ .

(٢١) « إسلام حديث » ، ص ٣٨٩ ، يذكر كمثل ناجح : نيراد شودوري (Nirad Chaudhuri) في كتابه « Autobiography of an Unknown Indian 1951 » . وعليه لا يمكن العثور على أفضل من هذه الكتاب كمثل على أكل وجه من الاستلاب الفكري .

التخلص بسهولة من كل محاولة علمية. إلا أننا الآن واعون ، الوعي الكافي ، بالافتراضات المتعلقة بمباحث العلوم الاجتماعية بل وبمباحث علوم الطبيعة ، لكي ندرك أن الانتقادات الشكلية من هذا النوع هي غير وافية بالغرض مطلقاً . والأمر نفسه ينطبق على نقد مبني على أساس نقعي ، قد يصاغ على هذا النحو : هل من الممكن ، انطلاقاً من هذه التحليلات ، إيجاد سياسة فعالة في البلاد الإسلامية ؟ الأمر الذي سيكون كذلك مرفوضاً بما أن فون غرونوم يؤكد بوضوح أن محاولته ترمي قبل كل شيء إلى أن تكون استبطاناً ثقافياً للغرب (٢٢) .

- ٦ -

لا بد لأي نقد جدي من أن يبنى على اختيار منهجي ، واضح . ولكن في إطار قواعد مباحث العلوم المسلم بصحتها . ولنفحص افتراضات فون غرونوم التراثية في عموميتها ثم في نتائجها المطبقة على الإسلام ، على أن يباشر كل هذا في نطاق الخوض لقوانين نتائج التاريخ الحديث . بل قبل أن نعترض على استخلاصاته يجب تحديد ما ينبغي إعطاؤه لقون غرونوم منذ الانطلاق . وإلا ، فإنه يحافظ بحق على ادعائه بانفراده بميزة الموضوعية . وعلى هذا المستوى من النقد سوف يضطر المرء إلى القبول بتقسيم معين للعمل (٢٣) : إن عالم الاجتماع يجب أن يرد على عالم الاجتماع وفقاً لقواعد اللعب والمؤرخ على المؤرخ وسوف نرى بعد قليل أنه سيقف هناك مكان خاص لعالم اللاهوت وعالم الأخلاق . ولكن لا يمكن الاستمرار في الخلط بين الميادين وفي استخدام ميزانين ومقياسين (٢٤) : الأمر الذي كان في رأبي يشكل نقطة الضعف الأساسية في الحركة السلفية ، في جميع أشكالها ، وترمي دائماً بعدم الإيفاء بالغرض ، كل فكر لا يكون قد قام بالاختيار الضروري للموضوعي ضد الذاتي ، وللاستدلال بدلاً من الحدسي ولما هو قابل للتعميم مقابل المنفرد .

(٢٢) « ليس ثمة أفضل لنفسنا الخاصة من طريق الحضارة التي دعاها أحد كبار العلماء الأفريسيين « حضارة الغرب الآتية من الشرق » أي العالم الإسلامي . » (Exp. Isl. p. 27) .

(٢٣) هذا التقسيم يترجم بنفسه عن تحول عميق في الدولة وفي المجتمع .

(٢٤) انظر الحكم على أبو الحسن الندوي (Abul-Hasan Nadwi) : « انه يقارن إسلاماً هو بصفة جوهرية خارج فوق التاريخ مع الغرب (أو المسيحية) التي بالنسبة له لا وجود لها إلا في التاريخ . » (Mod. Isl., p. 252) .

بعد هذا الوضوح في القول ماذا يمكننا الاعتراض عليه في رؤية فون غرونوم ؟

إن ملاحظات الأجزاء السابقة قد عنت من قبل أن التحليل التراثي ، حتى عندما يتحدد - كما هو من حقه - من حيث هو ميدان خاص للبحث ، الذي يضيق باختياره حقل تحرياته للسعي إلى نتائج محددة إلا أنها ذات دلالات ، يغضي : كما استشر ذلك ، إلى كثير من الالتواءات ومن الاختصاصات ومن الالتباسات الذاتية ، باختصار إلى مأزق أبرز من أن يصار إلى الإبقاء عليه وسط العلوم الإنسانية كما يرجوه فون غرونوم (٢٥) . ويمكن إرجاع الإخفاق إلى سبب وحيد : إفقار مفهوم التاريخ .

لا جرم أن المذهب التراثي ينبثق من النزعة التاريخية ، لكنه يحتفظ بجميع عيوبها المعزوة إلى إلهامها الرومنطقي ، حيث يلجأ كل لحظة إلى التاريخ ، وفي حقيقة الأمر يستبدل في أكثر الأحيان بنظرية التاريخ إلا أنها لا تكون إلا مخططاً إجمالياً هزيباً جداً . فكثير من المشكلات ينظر إليها على أنها باطلة منذ البداية ، وكثير من الختاميات تنفص قيمتها وكثير من النتائج تعطى في المقدمات ، بحيث يصعب على المرء أن يرى كيف يمكن للرؤية التراثية تشجيع البحث المتناسك .

لنتغاضى بسرعة عن الرأي القبلي المثالي الذي يتخذ كيداً للتبني في ثقافة ما اختياراً بين احتمالات فقي الحدود التي لا يكون فيها أي عنصر ملموس مرجحاً ، حيث يستدل على التبني في نهاية السياق من اختيار يكون الفضل فيه للتاريخ وحده كما يفسر . فإن المقصود حقاً ، في هذه الحالة ، حتمية مثالية ، إذا ما قطعت عن أصولها الهيكلية ، تكون في نهاية الأمر بلا قيمة تفسيرية ، ولو أنها تتيح فهماً معيناً . ومن الممكن ، لا شك ، اللجوء ، ولن نمتنع عن ذلك ، إلى مثال علوم الطبيعة لكي ندعم القول بأن سيرها ليس مختلفاً بصفة أساسية وإن النتائج ليست متباينة إلا في الحدود التي تختلف فيها الـ « مواضع » المبينة في فني العلم . وفي هذه الحالة قد يلزم كذلك اتباع مثال علوم الطبيعة التي تقلع عن الفرضية التي :

(٢٥) « أسر على الأنثروبولوجيا الثقافية ، بالنسبة لعصرنا ، وهي قدرة كاستبطان انساني بواسطة تحليل للثقافة ، تحتل الموقع المركزي في منظومة العلوم . » (Mod. Isl., p. 50) .

في سبيل تثبيتها ، نصيحتي أكثر فأكثر ميدان البحث أو أنها تحرف الوقائع الملاحظة . والحال ان مذهب فون غرونوم التراثي يقضي إلى مثل هذه التقييدات والتجريفات .

أولاً - يبرى هذا بوضوح في حالة العلوم الإسلامية بصفة خاصة التي تضايق المؤلف (٢٦) على نحو جلي ، في آن واحد لأنها موجودة ولا تتناسق مع المبدأ التوحيدي الظاهر للإسلام وكذلك بسبب المشكلة الشهيرة لتأثيرها على أوروبا . ولقد لوحظ من قبل أن تطور هذا العلم لم يكن يتطابق البتة مع تطور المجتمع أو الدولة ، فإن المكتشفات العلمية العظيمة قد حدثت في أثناء عصور الانحطاط السياسي . إلا أن هذا التطور لم يزل ، على وجه الدقة من الدراسة إلا قليلاً جداً وقد يمكن في المستقبل بالتأكيد توضيح كثير من الوقائع ، الغامضة حتى الآن ، في موضوع المجتمع والثقافة الإسلاميين . والحال ان فون غرونوم ينقص من قيمة العلم ومن الأبحاث التي تعنى بموضوعه بالاستعانة بنظرية الحقيقة التي يعتبرها مركزية وتعطي الإسلام بنيتة ويخلص من ذلك إلى أن هذا العلم على أي حال لم يكن في وسعه إلا أن يكون هامشياً ولم يكن يستطيع إلا الإخفاق ، بالنظر إلى أنه أسس على دراسة للعلوم (Epistémologie) غير واقعية . لكن الوضع في أوروبا الغربية حتى القرن السابع عشر بل وربما إلى ما بعد ذلك لم يكن مختلفاً (٢٧) . وأكثر من ذلك أيضاً لا يؤخذ بعين الاعتبار استقلال طائفة العلماء . ومن ذا الذي يقول لنا ان الأيدولوجية السائدة (نظرية الحقيقة) كانت إيدولوجية جماعة العلماء (٢٨) ؟. فإن ربط « حقيقة » علماء اللاهوت بصورة مباشرة بتطبيق العلماء ليس من شأنه إلا أن يجعلنا غمياً عن التعاقبات الواقعية ، عما أتاح التطور ،

(٢٦) « تميل إلى الإعجاب بعلماء القرون الوسطى الذين حطوا الحواجز التي أقامتها ملكة العلوم ، الإلهيات في وجه النقص العقلاني للعالم . فعلى الرغم من الاحترام الذي يعزى إلى جسارتهم الفكرية ليس من الممكن دائماً التخلص بسهولة من مسألة مفرقة ما إذا كان لديهم الحق أم في الانفصال عن النظام القائم . » (Ned. Isl., p. 331) .

(٢٧) لنذكر بالمناقشات التي حدثت مؤخراً حول « فلسفة » النهضة التي كانت أقل علمية من العصر الوسيط المتأخر . يكفي أن نتذكر بأن ج. برونو (G. Bruno) وباراسيلس (Paracelse) وبالعودة بالقوة من غارسات السحر ، الخ .

(٢٨) انظر : م. مهدي (M. Mahdi) في : « Remarques on the theologus Autodidactus of ibn al-Nafis, St. Isl., XXXI 1970 »

بقاء وركود هذا العلم الإسلامي ، فالإنسان يرى هنا بوضوح كيف تُفقر نظرية في التاريخ الحقيقي وتحاصر : بمعنى ما ، البحث . فالقول بأن العلم الإسلامي مهما يكن من أمر ، كان محكوماً عليه بالإخفاق لا يفسر لنا البتة لماذا عمل ابن النفيس في تلك الظروف من الحرية حيث عمل فكان منسياً كما كان في حين أن غاليليه (Galilee) قد تعرض للإزعاج ومع ذلك لم ينس . والقول كذلك ان في الأمر تطعيماً خارجياً لا يرضي أيضاً ، بما ان هناك مسافة طويلة بين العصر الذي حدث فيه هذا التطعيم وعصر ابن النفيس مثلاً .

ثانياً - وكذلك تعرض لنفس الاختصار دراسة الانحطاطات العديدة الخاصة في نطاق الإسلام وهي جميعها فريدة . الانحطاط المماليك ، انحطاط المغول ، الانحطاط العثماني ، الانحطاط العلوي ، الخ . فمن ذا الذي يكون راضياً عن تقليصها جميعها إلى نموذج مجرد هو نموذج العباسيين أو السلاجقة ؟ ذلك ان المشكلة ، في هذه الرؤية التراثية تغير اتجاهها ، ومعناها : فبدلاً من لماذا الانحطاط ننقل إلى لماذا الاستمرار ، ونرى فون غرونوم يعبر عن ذلك مرة (٢٩) على الأقل ولا يستطيع أن يجيب بشيء مقنع إلا بالفرذانية الحتمية . ثم تبقى مشكلة الإسلام المعاصر . فإن تعريفه فحسب بظايعه المركب هو تعريف وضفي أكثر من اللازم . إذ يوافق فسون غرونوم تجسام الموافقة على حكم و. كانتويل سميث (W. Cantwell Smith) بأن الأتراك هم وحدهم ، بين المسلمين جميعاً ، الذين تبنوا نهائياً وجهة نظر المؤرخين الغربيين ، ولكن لماذا هم بالذات ولماذا لا يكون أولئك هم العرب ؟ بما أن الأمر يتعلق باختيار ما فإنه يلوح أن المؤلف يريد أن يقول : انه يحدث عاجلاً أم آجلاً انه سيتعذر دائماً تفسير هذا الاختيار بالمعنى الحتمي ، فمن الممكن إذن أن تقدر من دون فائدة الزمن الذي ينقضي قبل الاختيار (٣٠) . وهذا هو إعطاء وزن كبير ، بصورة مسبقة (a priori) لحمله لواء المذهب السني البين ، لكن هناك شيئاً آخر في إسلام اليوم غير هيئة العلماء والمدافعين المحترفين ، حتى إذا وجب علينا حقاً أن نعترف بأن

(٢٩) « إن حيوية هذه الحضارة الصلبة (الإسلامية) التي ما زالت أجوبتها على مشكلات الروح الإنسانية الكبرى ترضي ثمن البشرية ، هي حيوية مذهلة حقيقة . » (Ned. Isl., p. 546) .

(٣٠) انظر : « اسلام » ص ٢٣٠ : « ان تفسيراً ذاتياً جديداً للإسلام يتطلب تقبل الروح العلمية والنقد . »

الـ (aggiornamento des Ulama) هو وسوف يكون على جانب عظيم جداً من الأهمية . فإن فون غرونوم يحصر منطقته التناقضات ، إلا أنه لا يذهب إلى أبعد من ذلك . في أي شيء يوجد إنقاص في التاريخ الحقيقي ولا سيما إقرار بأن الثقافة لا يمكنها أن تفسر الثقافة ، لا أزماتها ولا تجاوزاتها (٣١) .

ثالثاً - لنبين أخيراً انطباع الذاتانية القصوى في بناء « قالب » أو رحم الإسلام . أقول انطباع ، إذ يمكن دائماً الرد بأنه ليس ظاهراً إلا في المرحلة النهائية من العرض ، وأنه كان نظامياً أكثر في مرحلة البحث . ومع الاحتفاظ بهذا في الذهن ، فإن المرء ليتنبه الضيق من تباين الأمثلة والاستشهادات التي تبرهن ، بالتأكيد ، على سعة في الأفق نادرة ، إلا أنها لا تساعد ، بعكس ذلك ، على زعزعة الاعتقاد الراسخ . ذلك أن التحليل الثقافي كان ينبغي أن يمتنع الوقائع للتخلص من تنقيطية تقليدية ، وما هو ذا نفسه يكاد أن يكون انتخاية جديدة . فهل يرجع الاختيار الأساسي لثقافة ما ، بعد كل شيء للاختيار الشخصي للتحليل ؟

مرة أخرى ، سوف تسقط هذه الملاحظات جميعها إذا كنا ، على الرغم من هذه التضييقات والاختصارات والمقارنات ، أو بسببها ، فصل إلى عزل هذا الـ « مبدأ المينين » الشهير . فخلال تحليلات فون غرونوم العديدة والثاقبة في الغالب يتأثر المرء بكمية من الاتفاقات ، والاستمرارات والنشازات والمفارقات من شأنها جميعها توجيه الانتباه نحو بؤرة هي أساسها المشترك وعندئذ بالذات تبدأ خيبة الأمل . وإذا نحن تناولنا أوضح النصوص في هذا الموضوع : خاتمة الإسلام الوسيط ، فصل « المظهر العام للحضارة الإسلامية » في الإسلام ، وفصل An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology في الإسلام الحديث نصل إلى الكشف عن أربعة مميزات رئيسية : اللانسانية ،

(٣١) انظر : « إسلام » ص ٢٤٤ : « إن التوبة هي سبب التأخر في نتائج المؤرخين ، في الموقف العقلي » الخ . « ولكن كيف تحليل التوبة نفسها ؟ »

الحقيقة كطالقي موحى به ، الشخصية الساكنة ، المطيعة والمادة ، ورثة خاصة (٣٢) وهذه النقطة الأخيرة ليست ذات قيمة كشفية في حين أن الميزات الثلاث الأخرى ترجع في نهاية الأمر إلى اختيار الله ضد الإنسان . والمسألة ليست في أن نناقش ما إذا كان هذا الطموح هو حقيقة طموح الإسلام السني وإنما في أن نرى بأنه أشمل حقيقة من أن يفرد الإسلام عن سواه . وهذا يتضح تماماً عندما يحاول فون غرونوم تحديد الثقافة العربية ، أو تماماً عندما يميز جميع الثقافات غير الحديثة (٣٣) ، فإنه لا يقدم لنا أية وسيلة لعزل الإسلام داخل الثقافات غير الحديثة ، والثقافة العربية داخل الإسلام . والحاصل أننا نصل إلى ما يشبه المعادلة التالية : إسلام - ثقافة - ثقافة عربية - ثقافة غير حديثة - نافذة للثقافة الحديثة . إنها في الواقع مطابقات وتباينات بين الغرب الحديث والثقافات غير الحديثة .

هكذا فإن التحليلات الخاصة ، على الرغم من غزارتها ، ليست على مستوى النتائج التي تعيد تقديم افتراضات المنهج نفسه في الحقيقة ، فحسب . إن الثقافة كبدأ تنظيم وتباين والإسلام المحدد كثقافة يحتفظان بحالتهم كمتسامين بعد التحليل كشأنهما قبله . وتبقى التراثية فلسفة وهي لا يمكن أن تكون منجهاً اكتشافياً للتحصلي العلمي . ومع ذلك ليس في هذا شيء مبطل وكان فون غرونوم ، إخلاصاً منه لاسترشاده المستند إلى التاريخ ، قد يؤيد المزلة المنادى بها من جانب الغرب على أساس التراثية من حيث هي فلسفة بما أنها سوف تكون المحاولة التي

(٣٢) « إنه الأمر جوهري أن ندرك بأن الحضارة الإسلامية هي كيان ثقافي لا يشاركنا أمانيات الحقيقة . فهي غير مهتمة بصورة حيوية بالاستيطان العقلائي وأقل من ذلك أيضاً بدراسة بني الثقافات الأخرى لا كنهاية في ذاتها ولا كوسيلة للوصول إلى إدراك أفضل لخصائصها الخاصة ولماضيها الخاص ... ويمكن أن نحاول ربط هذا بموقفها المضاد للانسانية الأساسي ، أي رفضها المتعمد لقبول الإنسان ، في أي درجة كانت ، كقياس أو كقياس للأشياء وإلى الاتجاه بالرفض [...] بالحقيقة البيكولوجية » (Mod. Isl., p. 55) « إن قوة الإسلام تتأني من توازن الشخصية الكامل التي يكون قادراً على إنتاجها عندما يبلغ ذروته . » (Med. Isl., p. 347) « إن العلوم (هي) بصفة أساسية نظام من الحقائق ثابت ، شكلية بقدر ما هي عسوية ، عهد بها للإنسان في مدة زمن ضيق . » (المصدر السابق ، ص ٣٢٨) « للإسلام طعم خاص به لا يخطئه أحد . » (العدد السابق ، ص ٣٢٤) .

(٣٣) راجع « إسلام » بالنسبة للثقافة العربية ٥٨ - ٧٧ ، وحلم ... ص ٨ و ٩ « قبل ديكارت جميع الحضارات هي وسيطة وقبل حديثة . »

ينفرد بها بين سائر الثقافات (٣٤). بل هناك إمكانية أن يأخذ الإسلام هذه الفلسفة على حسابه كما استرجع أموراً أخرى كثيرة بمقدار ما تشمل أجزاء عديدة تتعلق حقيقة بالعلم والتي تقدم كشفاً تاماً بتأثيرها المستمر.

فدورنا هو عزل هذه العناصر العلمية وإظهارها في إطار منهجي أكثر اتساعاً يمكنها أن تندمج.

— ٧ —

قلنا ان النقد السابق ، بل كل نقد آخر ، سوف لا يكون مقبولا إلا إذا كنا نقبل مبدأ التأريخ (نتاج المؤرخين) الحديث لذاته ، أعني الحقيقة من حيث هي سيروية غير محدودة . وسوف تكون هناك بالضرورة ، في هذه الشروط نقاط التقاء بل ومساح مماثلة ، انطلاقاً من مفاهيم تحليلية مشتركة ، مع فوارق والحالة هذه ، في الرؤية التي قد ينبغي تماماً توضيحها .

تتعلق نقطة الاختلاف الجوهرية بمفهوم التاريخ ، نحن نصرّ على عدم إخضاع التاريخ الواقعي (غزارة من الحوادث ذات المستويات المختلفة ، ومدلولات مختلفة في زمن معاش وحيث) للثقافة ، كما أن الثقافة لا تنقلص إلى الأيديولوجية أي إلى النظرية التي تكون مطروحة منها في كل لحظة ، إذ أن الأيديولوجية بدورها تتجاوز في كل لحظة اللاهوت الذي هو نفسه نظرية محددة لعلاقة الإنسان بالله . وهذا مقبول بالنسبة للإسلام مثلما هو مقبول لكل منطقة أخرى تاريخية — جغرافية (٣٥). ومن المشروع بالطبع عزل دراسة الثقافة بوصفها ميداناً مستقلاً ذا إيقاع زمني خاص ولكن ما ليس مشروعاً هو أن نزع أن هذه الزمنية هي وحدها معيارية .

(٣٤) « كل ما نستطيع فعله حقيقة أو أن ندع لنظائنا أمثلة مقنعة عن نوع فهنا ونوع الحقيقة التي أفضينا إليها . إن منهجنا سوف لا يضع ولكن كثيراً من نتائجنا سوف تصبح شيئاً فشيئاً حصاً بالنسبة للذين سيأتون بعدنا وثائق عام تقدمهم في العشر على أقبائنا . » (Mod. Isl., p. 96) .

(٣٥) يمكن أن نزع حقيقة أن هذه الإمكانيات في الإنقاص هي التي تميز الإسلام بالفردية . لا يقول فون غرونويوم ذلك صراحة ولكن يمكن استنتاجه من كثير من أحكامه . ومع ذلك يمكن ادعاء هذا عن أي مجتمع في حقبة ماضية ويبدو من المستحيل تأكيده كتكذيبه . ويبقى بناءات علماء السلالة بهذا المعنى في إطار نزعة الاعتزاز بالعرقية .

يجب أن نشير إلى أن الرغبة في المنهجية هي مبررة وأن الحفاظ على غزارة التاريخ الواقعي ليس القبول بالك « منطقي — الخاطئ » للتاريخ الوضعي القائم على الاكتفاء بسرد الوقائع . ذلك أن هذا التاريخ يتناول غموض الوقائع كمنهجية تجريبية ولا يرى أن الزمن المعاش كسلسلة متصلة الذي يستخدمه كنقطة إسناد هو نفسه بناء اصطناعي . فالزمنية اليومية أو « السياسية » بالمعنى المألوف تفرض نفسها على هذا النحو على زمنيات أخرى : اقتصادية ، سياسية ، اجتماعية ، ثقافية ، أيديولوجية ، بسيكو — سوسولوجية ، الخ ... وحتى عندما يكتب المؤرخ المحترف التاريخ الاقتصادي ، تاريخ الدهنيات ، الخ .. فإنه لا يعزل الزمنية الخاصة بكل ميدان من هذه الميادين . كل شيء منحل في هذه المعقولة الظاهرة ألا وهي معقولة الحدث . ذلك لأن الجانب الخادع لهذه المعقولة قد ظهر منذ ذلك الزمن الطويل الذي نشأت فيه فلسفات التاريخ . فالانجهاات اللاحقة — الواقعية التاريخية : والاجتماعية ، والتراثية والعلمية (٣٦) — التي تبحث جميعها عن نقطة انطلاق غير الحدث السياسي ، ترمي ، كل منها على طريقته ، إلى مفهوم للتاريخ أكثر اعداداً عبر كشف زمنية خاصة . والخطأ هو أن هذه الزمنية قد قرر فيما بعد انها الوحيدة الواقعية والمحاولة العلمية تنحل في الفلسفة . فإذا احتسنا من الماضي إلى هذا الحد فإن المغامرة تبقى مشروعة بالطبع . والأمر الذي يعطيها صحة أكثر فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي هو أن المرء يشعر فعلاً بدءاً من الدراسات الجزئية (المتعلقة أساساً باللغة ، بالأدب ، باللاهوت ونتاج المؤرخين) أن الزمنية الثقافية مهيمنة في غضون عصر معين . ومن أجل بناء صورة أمينة لما نفهمه فإننا نكاد أن نكون مدفوعين إلى استخدام مفهوم الجهاز المفصلي . ويمكن القول أن هذا المفهوم يفرض نفسه بنفسه . ولكن لا بد من التحديد بدقة : إن ما نحصل عليه ليس شيئاً آخر سوى صورة . فالمنهج ليس بذاته سبباً . إن تسويغه موجود في ميدان آخر ، في زمنية أخرى ، ما زالت في شطرها الأكبر مستعصية على تقصياتنا . ويظل التاريخ الوقائعي ، التاريخ الذي يكتفي بسرد الأحداث ، الذي ليس التاريخ السليبي ، الانتقادي ، أو التاريخ المبرمج ، وسوف يبقى دائماً

(٣٦) حل نحو ما يعرض ذلك اليوم م. فوكو (M. Foucault) يذكر ر. أرون (R. Aron) في وقت جد مناسب النسب المنهجي بين فوكو وديلتاي (Dilthey) في : « من أسرة مقدسة إلى أخرى » غاليان ، ١٩٦٩ ، ص ٢٥٩ .

موضع اهتمام وعناية ، إذ منه يأتي في النهاية كل تقدم . لكن كل شيء لا يمكن أن يوقف إلى ذلك اليوم البعيد الذي يستطيع فيه أن يجب على جميع أسئلتنا (٣٧) . ولا بد من أن تدرس الميادين الأخرى وفقاً لمنطقها الخاص .

بطبيعة الحال لن يشار أبداً بإشارة كافية ، إلا بهذه المناسبة ، إلى أن تاريخ الإسلام هو جذاب وخطر . جذاب لأنه يطلب النظام والبناء ؛ كل شيء يقدم لنا دفعة واحدة في إطار الثقافة والأيديولوجية : لدينا نظرية للدين وقليل من الشهادات عن الدين المعاش ، نظرية في السياسة وقليل من الوثائق السياسية المحددة ، نظرية في التاريخ وقليل من الحوادث المؤرخة ، نظرية في البنية الاجتماعية وقليل من الأد « أفعال » المتميزة بصفات فردية ، نظرية في الاقتصاد وقليل من السلسلات الرموزية ، الخ (٣٨) . والخطر هو في أن توشك كل لحظة على خلط النظرية بالعمل ، ما دام أن أحدهما جاهز ، مهياً ، في حين أن الآخر يتطلب في آن واحد بحثاً وإعداداً . وهذا الوضع هو ما يقدم للتحليلات الثقافية مظهرها من الحقيقة ، إذ أن الزمنية التي تطرحها كسلسلة تتطابق مع الزمنية التي فرضتها السنة الإسلامية . فتحن أنفسنا محكوم علينا ، في فترة أو أخرى ، بأن نكون أو نظهر كثرانيين ، لكن دورنا هو تماماً أن لا ننسى أبداً بأن هذه الزمنية ، زمنية السنة وزمنية التحليل التراثي التي تبدو إلى حد بعيد ملائمة لها ليست إلا إعداداً ، ليست هي الحقيقة الواقعة العارية . إن المطابقة القطعية بين عدة أمور وإنقاصه إلى حس مشترك ، هذا يكفي من أجل فهم التراثي ولكنه ليس التفسير ؛ إلا أن العامل الذي يحدد هذه المطابقة نفسها هو خارج الثقافة . ويجب البرهان عليه ، عندما يكون ذلك مستطاعاً والتذكير بأنه مطلب ملحق عندما لا نملك في ذلك بعد الوسائل (٣٩) .

(٣٧) هذا ما يعترض عليه كثير من الانتقادات في البحث عن الحركات الأيديولوجية العربية المعاصرة . بما أنك تعرفون بأولوية العامل الاقتصادي ، اهتموا بالتاريخ الاقتصادي ، اهتموا الأيديولوجية كما يحلظ لهم القول . هكذا يمارسون بصورة لا محدودة ما يجب أن يكون بالكائن ، إذ هم أيضاً لا يهتمون بالتاريخ الاقتصادي .

(٣٨) يحلل كتاب روبن ليفي (Reuben Levy) : « Social structure of Islam » ، كامبريدج ١٩٦٢ ، فعلا بنية اجتماعية معيارية ونظرية أكثر من أن تكون بنية فعلية واقعية .

(٣٩) تشبه تحليلات « الأيديولوجية ... » (مصدر سابق) تحليلات التراثيين فعلاً ولكن الذين يميزون فيها مثالية هيكلية أساساً قراءة الكتاب إذ لم يروا أن يعرض إلا فترة من التحليل وأنه يضع نفسه من زاوية الأيديولوجيين أنفسهم . إنني لم أؤكد أبداً أن التطور الأيديولوجي هو في أساس التطور الاجتماعي . قلت أنه في فترة محدودة (لأسباب تتجاوز إطار الكتاب) أن التناقضات الأيديولوجية تصح حامة إن لم تكن قاطعة .

هذا الرفض في تقليص التاريخ إلى نظريتين ، مع الإقرار بمشروعية المنهجيات الجزئية يقضي إلى تبين في التصور : أن البنية ليست قبلياً (a priori) انعكاساً تقابلياً ، والثقافة ليست الاختيار الأصلي بين تطورات ممكنة ، وإنما هي جملة الآثار الثقافية سواء أكانت في الحاضر قابلة للتنهج جميعها أم لا ، والمطابقة أو التقلص الرمزي ليس تحديداً وإنما الحصر بعنصر محدد غريب عن الثقافة يعرض هذه المطابقة . بالطبع إن هذا الاختلاف في استخدام المفاهيم ليس بيباً رأساً ، ففي بعض التطورات بصورة خاصة تلك التي تتعلق بالأيديولوجية الثقافية (نظرية الشعر ، نظرية الله ، نظرية النحن) إن استخدام الوسائل التحليلية نفسها (مقارنات متطابقة أو متباينة ، مماثلة مقطع وإعادة تركيب النجمل التصوري ، متابعة سلسلة من التعابير الممكنة لمبدأ واحد في ميادين مختلفة ، الخ ..) يمكن أن يجعل هذا الاختلاف غير ملاحظ تقريباً . وهذا المستوى هو ما يمكن عليه تناول كثير من تحليلات فون غرونيوم حيث تؤثر ثقافته الغريبة تأثيراً بالغاً . ذلك أن هذه المحاولة وحدها تتيح تجنب أخطائنا المستوطنة : الانتقائية والمماثلة المباشرة لذاتية الماضي . وهذه هي الوسيلة الوحيدة كذلك للوصول إلى موضوعية معيئة التي لا تكون بالتأكيد هي الحقيقة المطلقة ولكنها هي أساس الإدراك بما أن السنة التي كانت بالنسبة لنا هي هذه الموضوعية لا يمكن أن تفرض على الآخرين (٤٠) .

- ٨ -

انطلاقاً من هذه المقدمات المنطقية لا بد من أن يكون هناك تقسيم للعمل بين أولئك الذين يدرسون البلدان السائرة على التقليد الإسلامي . ومن الممكن بصيغة تخطيط إجمالي تمييز الميادين الأربعة التالية :

١ - الإسلام من حيث هو تاريخ : في هذا المستوى ، ليس للإسلام سوى معنى واحد جغرافي - تاريخي . ويجب أن تؤخذ جميع التبعات بعين

(٤٠) يمكن أن نقدم مثلاً على الذاتية المفرطة في التطرف دراسات أبو زهرة العديدة في الفقه وشوقي ضيف في الأدب . فإذا لم نتوصل إلى الكشف عن الفوارق وتبويبها سوف نكون دائماً فريسة الحاضر الأدبي .

الاعتبار (٤١) ، والتصور الرئيسي الذي يقود البحث في هذا الميدان هو مفهوم النوعية ، والمقصود استبانة أدق العلامات الفارقة وعدم إغراق الحالات المحسوسة في حالة نموذجية ، وبالتالي الارتياح في جميع الآراء القبلية سواء أكانت آراء السنة في الماضي أو آراء أصحاب نظريات اليوم . وكما يتطلب عمل المؤرخين الحديث فإننا سندخل إيقاعات مختلفة من التطور من السياسة إلى الاقتصاد وإلى الأثر الثقافي .

٢ - الإسلام من حيث هو « ثقافة » : الهدف هنا هو البحث عن مبدأ إعادة تنظيم المنتجات الثقافية غير سيرورة من التسنين المستمر . ولكن على عكس التراثين ، نسنا ملزمين بأن نعتبر كسلة أن مبدأ التقليدين هو المبدأ المبحوث عنه . يمكن رفض هذا النوع من التأرخة وتقدير أنه من الممكن أن يظل المبدأ المبني في منجى على الرغم من جهود السنين . وبما أن إعادة التنظيم هذه ليست قاطعة على كل حال بل ترمي فحسب إلى إعادة بناء صورة أمينة أكثر ما يستطاع لمجموع مركب من الوقائع يمكننا تماماً أن نتصور أنه في مقدورنا الآن إعادة تنظيم سنة التقليديين الخاصة أفضل مما فعلوا . غير أننا لا نستخلص من ذلك أية نتيجة ، لا بأن تلك البنية الباقية ضمنية كانت المحرك الحقيقي لتطور الإسلام ، ولا بأن هدف البحث النهائي هو هناك (٤٢) . ان القبول بغزارة التاريخ المحسوس يعيد لأعداد النظام الثقافي للإسلام جميع إمكانياته في التطور . فعدم الخلط بين التاريخ ونظرية التاريخ تنقذ التاريخ ونحور النظرية .

٣ - الإسلام من حيث هو سلوك : أو على نحو أدق من حيث هو اخلاقية :

(٤١) راجع : « إسلام » من ٢٠٣ . إن ملاحظة محمد كرد علي التي ترفض اعتبار الإسلام جملة هي مبرر تماماً ولا يحق لقول غروبوم رفضها حتى وإن كانت مؤكدة في أثر آخر يتول الدفاع عن الدين .

(٤٢) إن تاريخانية « الايديولوجية ... » (المصدر المذكور سابقاً) تختلف عن تاريخانية التراثين لأنها مستنتجة وقطاعية . فالبنى الايديولوجية التي ألقي عليها الأضواء تستند إلى التاريخ الغربي ، لأن مجتمعا واقع تحت السيطرة . فإذا كان تحديد الايديولوجيات هو ايدولوجية بالنسبة لنا فإني لم أقل بأن ذلك كان كذلك بالنسبة للغرب : والتحديد الاجتماعي - الاقتصادي يحال إلى جانب الغرب بسبب السيطرة الامبريالية . وليس النموذج هيجلياً إلا في الظاهر لأنه جزئي . وما هو منكر أو منفي في الكتاب هو اليوم بأن جميع المجتمعات تكون متساوية ، مستقلة ذاتياً في نظار المهجية « العلمية » ، والمقصود هنا وصفية علمية لا ترى الوحدة النسبية للعالم التي نتجت عن الامبريالية الحديثة .

من الصعب أن ننكر بأن هناك أساساً مشتركاً للتربية ، أسرياً بصفة أساسية ، في جميع البلدان الإسلامية يسهم في إبراز شخصية ذات أساس تقليدي ما تزال حتى الآن هي الغالبة في نطاق واسع . فهناك تربة غنية من أجل تنقيتات علماء النفس الاجتماعيين والمحللين النفسيين . إن تحليل الفرديات التاريخية والسير الذاتية والنماذج الأدبية وبيكولوجية الأطفال وفلسفة التربية التقليدية والأخلاق العائلية ، الخ .. يتيح لنا أن نستشف من الآن وسيتيح كذلك أكثر في المستقبل بنية أساسية واضحة لـ « شخصية المسلمة » وإن الأولى للتحليل التفاضلي هو أن يوجه إلى المجتمعات التعددية وبدقة متناهية إذا كنا نرغب في الوصول إلى نتائج قاطعة (٤٣) . ولكن هنا كذلك ، إذا كنا مجبرين على أن نحصر نظرياً الذي يكون فيه التحليل النفسي وعلم النفس التاريخي مطابقين لموضوعهما ، فلا نؤكد شيئاً قبلياً ؛ أننا لا نستطيع هذا السلوك ، هذه البيكولوجية ، هذه الشخصية من نظرية لاهوتية ؛ نستطيع منها إمكانية الاستقلال الذاتي للأسرة بالنسبة للمجتمع وبالتالي زمنيها الخاصة . وهذه الشخصية لا تكون موضوع دراسة إلا في الحدود التي أتاح التاريخ نفسه بعزلها . ولا يمكنها أن تعتبر ، في هذه الظروف لا كهدف (اتجاه) للتطور ، ولا مصدره (علته) . ومن الضرورة الحذر دائماً من الميل لتفسير تطور الوقائع انطلاقاً من هذه الشخصية . ومن الممكن ، في ظروف معينة ، أن يكون لهذا « التوازن المجدد » ألا وهو النموذج الثابت للشخصية دائماً ، تأثير قاطع على التطور السياسي أو الاجتماعي أو حتى الاقتصادي ، لكن التاريخ أيضاً بكل تعقيدته هو الذي يعرض تحقيق هذه الامكانية .

٤ - الإسلام من حيث هو اعتقاد : هو الميدان الأصعب في العزل في نطاق الأبحاث الحالية . بما أن كل ما هو معياري (فقه) ، ونظري (لاهوت) ، اخلاقي (شخصية) ينتمي إلى ميادين أخرى ، فالمقصود أن نرى ما يظل غير محلل لكي نعطينه وضعاً مفرداً . وهنا أيضاً يلتقي المستشرق والتقليدي في التأكيد على أن الإسلام ، على وجه التدقيق يستفيد نفسه فيما يتقدم ، بالنسبة للأول لا يبقى على

(٤٣) قارن هنا شيخ حميدو كان (Hamidou Kane) في « الفاعلة الغامضة » ، يوليو ١٩٦١ وطه حسين في « كتاب الأيام » . فن الواضح البديهي أن الدراسات التي تجري في بلاد كالمند ، لبنان ، نيجيريا حول سيكولوجية الإسلام هي التي يمكنها أن تثير بخير عجم لأن حقل البنيات ضيق وهذا نفسه يكون ذا دلالة .

لزميات خصوصية لكن كل مستوى يتحدد بالمستوى الذي يسبقه . الأمر الذي لا يعني ان ليس ثمة تشكل مستوى بالمستوى التالي إلا أن هناك فرقاً من التشكل إلى التحديد ؛ ان الانعطافات الموقفة لمعنى التحديد يمكنها أن تقع ، لكن العمل على إظهارها وعلى تبريرها إنما يتعلق بالبحث المحسوس .

- ٩ -

لنذكر ختاماً لهذا البحث بعض الكلمات الإضافية في المجال الرابع الذي يعتبر أصعب مجال في الإحاطة به . ويمكن أن نمثل نقطة انطلاق ممكنة تكون انعكاساً جديداً في مفهوم منهج السنة : المقصود إعادة فحص الأسس المنطقية للسنة « أو للشريعة » والعبادية أو لشبه الشيعة المنتشرة في بلدان معينة « (٤٥) » ، وليس المراد إعادة بناء تاريخ العقيدة السنية ، فهذا من دائرة اختصاص المجال الأول وعلى مستوى آخر من المجال الثاني ؛ بل الأصح العمل على أن يقال للسنة ما كانوا يحاولون قوله دون أن يقال تماماً (٤٦) . فقد كان السنيون يفكرون بعبارة وسائل - غايات ؛ كانت وسائل الايضاح والبرهان تتبدل ولكن جميع الأمور كانت في خدمة غاية بعينها . والمراد الآن أن نرى ما إذا كان في هذه الغاية لا يوجد كذلك الصيغة والمعنى . وما سوف يشغلي مطاوعته هو هذا المعنى . فالذي سوف يعد ما يدعو نظرية لاهوتية جديدة ، أو تحليلاً جديداً ، أو تفسيراً جديداً للإيمان ، بحسب التصورات التي سيستخدمها ، لن يفكر بالطبع بصيغ اليوم وإنما بصيغ جميع الأزمان ؛ انه سيسعى إلى ما كان يقال من خلال وعلى الرغم من المذاهب اللاهوتية (٤٧) .

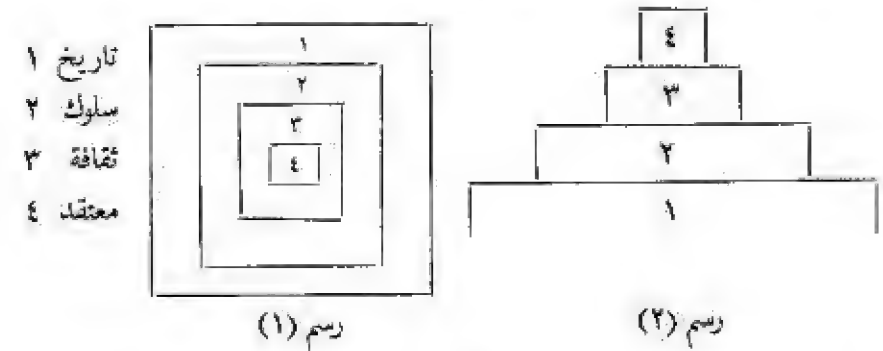
(٤٥) إن سنية مراكش ، على سبيل المثال ، هي خاصة جداً حتى إذا ما قورنت مع سنية البلاد المجاورة .

(٤٦) هذا التفسير ممكن بإزاء كل حديث ، حتى خطاب من يضع نفسه في أعلى مستوى الوحي . وهذا هو انتقال الزمن الذي ينسحب من الوحي إلى اللاوعي ، ومن المشروع الكلام عن حديث أو عن منطق الثورة دون أن يعني ذلك أن هذا المنطق كان جوهرياً أو حقيقته المنفية . فذلك هي بالاحرى حقيقتنا المقصودة التي تتعلق بالتأكيد بشيء آخر غير ذاتيتنا .

(٤٧) انظر محاولة حسن خنفي المفيدة : « مناهج التفسير » ، القاهرة ١٩٦٥ ؛ و « لاهوت وعلم الأجناس » ، يقطعة العالم العربي ، بروكسل ، طبعة دو كولوت ١٩٧٢ ، ص ٢٣٣ - ٢٦٤ حيث يؤكد أن اللاهوت ليس هو الدين ويضيف (ص ٢٤٦) « ان أحكام القضاء يمكن أن تقيد كنسوخ شجاع لتحويل الدين ليس إلى علم اللاهوت وإنما إلى علم الأجناس » .

وجه الدقة شيئاً (٤٤) ؛ وندخل بالنسبة للثاني إلى ما لا يمكن وصفه . فالموقف الذائع جداً لدى الايديولوجيين ، الذي يركز على التطابق مباشرة مع وجه من السنة وانطلاقاً منه إعادة تنظيم ماضي وحاضر ومستقبل كل أو جزء من العالم الإسلامي ؛ هذا الموقف لا يدخل في إطار ما نحاول تحديده هنا . هذا يشكل شطراً من ايدولوجية العالم الحاضر المطلوب تحليله في عداد مظاهر الإسلام من حيث هو سياق تاريخي . يمكن القول بصراحة أننا نرى في الوقت الحالي قليلاً من المحاولات الهادفة إلى توضيح الإسلام من حيث هو إيمان . فالشروح حول هذا الحديث يمكن أن تكون عديدة ؛ إلا أننا نلفت النظر فحسب إلى دور الغموض المنهجي الذي لا يتكرر ، والذي حاولنا إزالته .

إن تقسيم العمل على النحو الذي أجملت فيه خطوطه قد أمثله الضرورة العلمية وحرص على الفعالية في آن واحد . وهو سيكفل لكل إنسان حرية كبيرة في ميدان الدراسة الذي يختاره وهذا بالنسبة للمسلمين ولغير المسلمين على حد سواء . وكل واحد سيعرف عن خبرة ماذا يمكنه أن يفعل وماذا لا يمكنه . ومن الممكن رسم الاختيارات المنهجية السابقة بالخطوط التالية :



فالرسم الأول يمثل الاختيار المنهجي لدى المستشرق ورجل الدين ؛ والرابع وهو مجال المقدس الذي يرد إلى العقيدة ، إلى الفقه وإلى السلوك ، هو لب المنظومة كلها ، هو المحرك والعامل الحاسم . ويحدد الرسم (٢) ميادين البحث كستويات

(٤٤) يلفت النظر فرن غرونيوم إلى أهمية الممارسات الخارجية (صلاة ، صوم ، تصدق ، حج) في تعريف الإسلام الذي يقترب هكذا من دين الشرق .

على هذا المستوى كذلك سوف يكون التاريخ حاضراً ، ولكن مفرغاً بشكل صعبات ، مشاكل ، تناقضات مذهبية ، حيث ستجمد تحت نظر من يعيش في ظل الخلود . فإن الأيديولوجي الذي يتطابق مباشرة مع التقليد ينقض تلك الصعوبات بالموافقة الآتية ؛ فيستبصر وكل شيء شيء تتحول قيمته في حين أن رجل الإيمان على المستوى الذي نحاول المحافظة على بقائنا فيه ، يبرر المسائل من حيث هي كذلك . وها هي بعضها :

— من المطلوب إعادة تأويل عقائد الماضي . والمقصود بالتأكيد هو فهم ما يرى فيه المؤرخ والتراثي قطيعة شاملة ؛ لكن رجل الاعتقاد لا يرى فيه من منظوره أي فارق نوعي عن التوجهات التي قام بها أمثال الأشعري أو الغزالي أو ابن تيمية . بل أكثر من ذلك فإنه سيقول أن هذه القطيعة متضمنة في تعبد كل مسلم (٤٨) .

— مطلوب إعداد الاعتقاد بصفة عامة ، مفهوم الاعتقاد نفسه . فإن إيجاد نظرية في مجموع ظواهر الإيمان ودرجاته وقترانه ، الخ .. هو موضع الاهتمام لأن مقاومة الآخرين ، صممهم داخل المجال الإسلامي وخارجه ، حادث فعلاً . وإنكاره لا يؤثر في الغير إلا بمقدار ما لا يكون إيمانه معقلاً ، الأمر الذي يغدو نادراً أكثر فأكثر ؛ عندئذ يسقط المرء نفسه في مباشر الوعي « المزيف » أي أنه يصبح مقولة أو لحظة في نظرية إيمان الآخرين (٤٩) .

(٤٨) « الكتابة هي تجديد شباب التاريخ (المصدر السابق ، ص ٢٥٥) » « إن الفكر الديني في سوره هو فكر دون شكل . إن شكله يأتي من التاريخ [...] فالتقص ، المشروع يحدث في روح راديكالية . يريد أن يقلل التقليد إلى الأبد بصورة أن يصنع الدين جزءاً من الواقع أخذاً في النمو . » (ص ٢٦١) « فالتصويف هذا المعنى هم المفسرون الحقيقيون وعلماء اللاهوت هم المخطئون . » (ص ٢٦٢) .

(٤٩) يستأنف فون غرونوم فكرة أ. ل. كروبر (A. L. Kroeber) أن الإسلام هو إنقاص ، تبسيط لمعقدة العصر ، المسيحي بصفة جوفية . (Mod. Isl., p. 7) ويضيف أنه لن يستدرك أبداً تأخره التصوري (Med. Isl., p. 322) . إن اللاهوت المسيحي ، إذا أخذ في جملة ، يشمل الإسلام على الأقل كإمكانية ، دون أن يستطيع الإسلام أبداً أن يشمل جميع احتمالات اللاهوت المسيحي الموجودة بالقوة ؛ ومن هنا حكمه غير الملازم على محاربة ابن حزم الذي كان يمكن الاستناد إليه ضد . ويجب علينا مع ذلك القول أننا لا نستطيع الإجابة على هذا في إطار الأبحاث التاريخية الجغرافية (أن نبني له على سبيل المثال أن اللاهوت الإسلامي كان في القرن العاشر أرفع من المسيحي) . فالجواب الوحيد الصحيح يقع في إطار هذه إعادة لتفسير الإسلام من حيث هو عقيدة ، وإلا فإن الحاضر سوف يعطيه ملحق دائماً .

— يجب تناول المجتمع بكل تعقيدته وعلى جميع مستوياته كحادث معطى يفرض نفسه على رجل الإيمان فلا تتركه الضوابط التي يفرضها عليه . وطرح العكس كسلبية هو الوقوع من جديد في الأيديولوجية التي تشكل جزءاً في الميدان رقم ١ . وعلى المستوى الذي نحن فيه ينبغي على رجل الإيمان أن يتطلق من المبدأ الذي لم يعد يؤثر بصورة حاسمة على مشكلات السلطة ؛ فهذا هو الشرط نفسه لمشروعه وإلا فإنه سيعتظر عودة اليوتوبيا ولا يقول شيئاً . وليس ذلك لأنه ضعيف وإنما لأن مفهوم الإيمان اليوم يتضمن هذا المبدأ المطروح . فالإعداد أو التوضيح المقصود سيكون بالضرورة من شأن أقلية بطولية ذلك أن إمكان نشوء إسلام ما بالنسبة للوقت الحاضر سيكون في هذا الإطار فحسب .

إن تحقيق الشروط الشكلية السابقة لا يتعلق ، كما يمكن استخلاص ذلك بسهولة من التطورات التي سبقت هذا الإسلام ، بصياغة الإيمان نفسه ولا بالمسلك ولا بالثقافة ، وإنما بتطور التاريخ في جميع تعرجاته . أما أن تكون صياغة الإيمان محصلة فهذا يستحق بالكاد أن يشار إليه ؛ وهذا ليس صحيحاً مع ذلك إلا في نهاية السباق . وإلا كان يجب أن نقضي إلى نوع من الابتذال : طالما أن حادثاً لم يتحقق فذلك أن شروطه لم تتوفر . فالمشروع في حقيقة الأمر يتعلق بشروط ذاتية لا تكون دائماً خاضعة لمجتمع واحد ؛ فالأثر الحاسم الاجتماعي ، الانتشار يكون متعلقاً دائماً بالتأكيد بشروط موضوعية . ومن الممكن ، أن تكون صياغة هذا الإيمان في الساعة الحاضرة الشغل الشاغل لأحدهم ممن تنتظر الشهرة . عندئذ ، تتحقق مرة أخرى صراحة القضية القائلة : « الإسلام هو بلجميع الأزمان » ، على وجه الدقة لأن ذلك لا يقصد به نفس الإسلام ، فالكلمة تعني بكل بساطة حقيقة واقعة تكون جديدة في كل مرة (٥٠) . على هذا المستوى لا يبقى للمؤرخ

(٥٠) ما هنا تظهر ضرورة دراسة تلبية اللغة العربية من حيث هي مرآة الخلود . لكن هذه الدراسة يجب أن تكون قد جرى تجاوزها في اللحظة نفسها التي نحارب فيها . والمقصود أن نشرح لماذا تساعد اللغة على وهم الخلود ، وليس أن نبحث فيها حقيقة عن الخالد ، عن المفارق كما يبدو أن « فلاسفة » اللغة يفعلون . فنحن نعلم جيداً جداً أن قواعد النحو ، اللاهوت ، التقليد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببعضاً ببعض في الإسلام ونذكر الإغراء الذي يعانيه بعضهم بالنسبة لأبعد الاتجاهات المبينة عن الدقة العلمية ؛ ولكن من هنا يعبرون على التقليد وما من أحد بحاجة للقيام بالدورة الكبرى ، للمرور بالدقة القوية المعاصرة . ومع تمام الاعتراف للدراسة القوية باستقلالها الذاتي فإن المقصود على وجه الدقة هو إمطة الثمام عن الوهم الكامن في اتخاذ اللثة كمرآة للخلود ، وهذا هو أساس جميع المشكلات الجمالية ، اللاهوتية والمباحث العلوية في ثقافتنا التقليدية . فإن إعادة التفسير موضوع البحث في الملاحظة السابقة لا يجب أن نتطلق على وجه الدقة من اللغة وإلا فإنها تلتقي بصورة حتمية بالتصوف التقليدي .

تاریخانیہ و تجدیدیہ

الانتليجنسيا العربية والواقعية التاريخية

« النسا المعاصرون الفلاسفون للزمن الحاضر دون أن تكون معاصرين له »
ماركس : « مساهمة في النقد الفلسفي للحق لدى هيجل ، آثار فلسفية »
مجلد ١ ، طبعة كوست ص ٩ .

تنشأ الفلسفة وتتطور وتتبعث في الجدل ؛ فهي لا تستطيع إعادة النظر في مسائل قديمة بنفس العبارات ، أن تقلد نفسها من المفارقة التاريخية التي ترتبص بها دائماً . ولا تتجدد إلاً باتخاذها على عاتقها ما تطرحه الممارسة الاجتماعية اليومية من مسائل تظهر بأدىء ذى بدء في شكل نقد - جدلي . فقد مضى علينا وقت طويل حتى أدركنا أن لينين قد أثار مشاكل خطيرة ، اخلاقية وعلمية في كتاباته القصيرة التي كان يكتبها في المناسبات ضد رفاق حزبه الاشتراكي - الديمقراطي الروسي طيلة السنوات الممتدة من ١٩٠٠ - ١٩١٠ ؛ كذلك لم نتوقف عن نقد خصب المجادلات التي مزقت الماركسية الغربية في برلين ، فيينا أو بودابست في عصر الثورة الألمانية (١٩٢٠ - ١٩٢٤) . من النادر ، بالطبع أن يكون مثيرو تلك المجادلات هم الذين يستمدون منها أخصب النتائج النظرية . فمن ذا الذي يحرص اليوم على التنويه بأن إشكاليات شخص كماكس وير (Max Weber) أو ج. شومبتر (J. Schumpeter) أو ك. مانهايم (K. Mannheim) من ذوي التأثير البالغ في ميدان العلوم الاجتماعية ، تتولد ، وهي لا تكاد

حجرات

تتعذر ، من التساؤل الماركسي في تلك السنين أو في حقبة سابقة لها مباشرة ؟
 وثمة مدارس أخرى ذات إلهام صوري ليست سوى أبنائها الطبيعيين ، كما
 قد يمكن القول . أفليس الانفلات من التاريخ ، من الديالكتيك ، من الحدث ،
 في الواقع ، منذ افلاطون هو وسواس الفلسفة الدائم . والحال أنه أقيم الدليل
 كذلك ، منذ زمن طويل وفي المجالات الثقافية المختلفة أن تجديد الفلسفة نادراً
 ما يأتي ، مع ذلك إلا من تأمل في السياسة المعاصرة (١) .

لو أننا بحثنا اليوم عن المكان الذي يحتمي فيه التأمل الفلسفي في البلدان العربية
 لما عثرنا عليه بالتأكيد في الأماكن الهائلة التي يتردد عليها أساتذة الفلسفة . كما يندر
 أن يعثر المرء على نظرية في الله عند العلماء الفقهاء أو الخطباء المتعبددين الذين
 تحدهم الدولة الحديثة بالعون ، ولا إشهاراً للبرالية لدى المحامين والصحفيين .
 لسوف يجند بالتأكيد طبعات جديدة لتصوص كلاسيكية من الفلسفة أو من
 اللاهوت ، دروساً مشروحة ، جهوداً جديدة بالتقدير من أجل توفير المصطلحات
 الحديثة . ولكن ليس الدليل المنتظر بفارغ الصبر لمعرفة استخدام شخص كالفارابي
 أو كابن خلدون ، ذلك الدليل الذي يمنعنا من الانحراف بثقلهم إلى هاوية اللحظة
 الجامدة . وأقل من ذلك ما يعثر عليه من الترياق لجراح القلب والفكر اللذين
 تركتهما غريبتين أحدهما عن الآخر المكونات الثلاث للثقافة العربية المعاصرة :
 التركيبة اليونانية الكلاسيكية ، كما فسرها المفكرون المسلمون ، الفكر الإسلامي
 في العصر الوسيط والفلسفة الغربية الحديثة بكافة تنوع مدلولاتها المتتالية .

فليس يوجد اليوم منهج حي لإجراء التكامل ، قادر على استئصال المرض
 المستوطن في كل ثقافة شائخة ، الانتقائية التي هي موت الفكر ، إلا في طائفة
 واحدة من الكتابات ، الدراسات ، ولا سيما تلك التي تعالج مجريات السياسة .
 فإن الكتاب العرب المعاصرين ، المتكلمين الجدد يكادون لا يمسون الفلسفة أبداً
 إلا في حلبة الجدل (٢) .

(١) في الفلسفة العربية الكلاسيكية والدور الذي يلعبه فيها الانشغال السياسي انظر المقال الموقر
 والدقيق الذي كتبه حسن مهدي (Islamic Philosophy) في الانسيكلوبيدي البريطانية يطبعها
 الجديدة .

(٢) إن ناصيف نصار هو حقاً فيلسوف في محاولته : « نحو مجتمع جديد » ، حيث يستند إلى
 الطائفة في لبنان الحالي أكثر من في دراسته عن الفكر الواقعي عند ابن خلدون .

منطق النهضة الأولى :

إن حقبة الكفاح الطويلة من أجل التحرر السياسي ، التي شهدت معارضة
 عنيفة وأحياناً متقلبة بين التجديديين والمحافظين ، المنبذين والعلمانيين ،
 الراديكاليين والمعتدلين ، حيث كانت الظاهرة الثابتة الوحيدة هو لحن الغناء الثنائي
 الجارح أمام عين الأجنبي المسيطر : اليقظة ، الساخرة ، تلك الحقبة قد ورثت
 لنا أدباً جديلاً غنياً تكاد دراسته تبدأ بصورة منهجية . ولا شك في أن المشكلات
 المطروحة — لماذا انحطاط هؤلاء وهيمنة أولئك ، كيف حدثت النهضة ، معنى
 محنة العرب — مأخوذة كما هي ، كما كانت تبدو في ذلك العصر ، وتبدو كذلك
 أكثر اليوم مصابة بالإهمال . وكما قد تبدو رواية ذات نزعة طبيعية من القاهرة
 لكثير من القراء الغربيين نسخة باهتة عن زولا أعاد كتابتها بيباروجا
 (Pio Baroja) ، كذلك فإن تلك المباحث المسهية إذا ما تناولها المرء
 بذاتها ، قد تأخذ شكل مختصرات جافة لكتاب النهضة أو كتاب القرن الثامن عشر .
 ومع ذلك لا نحصر أنفسنا في حدود هذا المعنى الأولي ولنقرأ بلا انقطاع دراسات
 في الفكر العربي المعاصر ، في الفلسفة الروسية في القرن التاسع عشر ، في الفكر
 الصيني اللاحق لعام ١٨٤٠ (٣) : فإننا نجد البنية نفسها ، دون أدنى إشارة من
 التقاهم السابق أو التأثير المتبادل . أين توجد البؤرة العاملة على التوحيد ؟

قد يقال أنها في الغرب . ولكن ما هو هذا الغرب عندما تبدأ تلك الدراسات
 على وجه الدقة بهذا السؤال وعندما يختبئ داخل الغرب — الموضوع ، غرب — ضد
 يصاحبه كظله ؟ فإن الغرب يسائل نفسه في نفس اللحظة التي يسائل فيها
 الآخرون .

إن محاكاة تقدم (تعاقب) الأفكار (بدلاً من المفكرين) (٤) سوف تقدم

(٣) كاشفة : أثير حوراني في : Hans Kohn : Panslavisme ; Arabic Thought in the
 Liberal Age, London, New York, Vintage Books 1953 ; Suuyu Teng et Johnk.
 Fairbanko, China's Response to the west, Cambridge, Mass, 1954

ومن الممكن كذلك أنسافة محاولة أوكثافيو باز الرائعة في « متاهة الوحدة » ، فلم أقم بهذه التجربة
 إلا بعد أن كتبت « الأيديولوجية العربية المعاصرة » .

(٤) انظر : « الأيديولوجية العربية المعاصرة » ، الفصل الثاني ، و « China's Response »
 وهو نص بقلم ليانغ شي - شاو ، كتب عام ١٩٢٢ ، ص ٢٦٧ - ٢٧٤ .

بذاتها مادة واسعة للمقارنات. أكثر من ذلك، ان جميع تلك المتنايلات إذا ما أخذت في مجالات ثقافات، غير غربية، مختلفة، وإذا ما ردت إلى إشكالياتها المشتركة، سوف تعطي من جديد، كامل مضامها لمشكلات عتيقة، معقدة دائماً، طرحت صراحة في الماضي وربما تكون اليوم أفضل حظاً في أن تتحقق.

مسائل خاصة بادیء ذی بدء، ومحيّرة جداً إذا لم ندخل في الحساب فرضية العبقريّة الفردية. لماذا كان بيلنسكي (Bielinski) قادراً على فهم هيجل وليس ف. كوزان (V. Cousin) أو أي إنجليزي من القرن التاسع عشر؟ لماذا كان ليسينغ (Lessing) يستطيع تحديد شروط مسرح جديد وليس ديدرو (Diderot) وهردر (Herder) قادراً على خلق فلسفة حقيقة للتاريخ لا فولتير؟ بل لنذهب إلى أبعد من هذا: لماذا كان في وسع روسو أن يدرك منطلق هوبس (Hobbs) الفريد وليس لوك (Locke)؟ (٥)

ثم هذه المسائل العامة التي تتضمن السابقة: ما هي العلاقات الديالكتيكية للمفاهيم التالية: هيمنة، تقليد، واقعية تاريخية، ثورة؟ عندما نتكلم، بحسب الظروف والبلدان، عن العمل الأجنبي، عن التأثير، الضغوط الخارجية، السيطرة، التحدي، الخ... فهل يكون المقصود درجات في ازدهار ظاهرة واحدة أو تطابق ظواهر مختلفة؟ ففي حال ما تكون الفرضية الأولى هي الأصح، ماذا ينتج عن اختيار الوسائل المستخدمة: أسلحة، بضائع أو أفكار؟ يقال ان الاقتصاد هو أحد أشكال الحرب، وان حرية التجارة هي شكل من أشكال العدوان. وقد لفت بعضهم الانتباه إلى أن هيجل درس الاقتصاد السياسي الانجليزي قبل أن يفكر في نزعة التوسع النابليونية، وصحيح أن الديكابريست أو العلماء الذين كانوا يرافقون حملة بوناپرت هم الذين قوّضوا المجتمعات الروسية أو المصرية بل بالتأكيد المنقولات الانجليزية. عندئذ يمكننا القول أن الإدارة تتبع الأسلحة. والأفكار تتسلل بالطرق المرسومة: اعتقدنا ذلك زمناً طويلاً والآن يقل اعتقادنا فيه شيئاً فشيئاً. وبمواجهة العدوان العسكري أو التجاري ينشأ التقليد

(٥) وهي مسألة أخرجهما بدقة متناهية أ. كاسير (E. Cassirer) في كتابه «فلسفة الأنوار» ترجمة فايار ١٩٦٦، ولكن في إطار التحليل الشكلي أي التصميم الذاتي للأفكار.

(بعضهم كان يفضل التقليد - الجديد أو إعادة التسنين retraditionalisation) نزعة سلافية، براهمو ساراج (Brahmo Sarag)، إعادة تفسير كونفوشيوس من قبل كانغ يوي (Kang yuwei)، سلفية: أجوبة مختلفة لا شك إلا أنها ذات بنية واحدة على الأقل. وإعادة تفحص أجوبة عتيقة في أوروبا (جميع النزعات الجديدة) ألا يتيح تعميم هذه الإشكالية الاعتراف لهذه الأجوبة المتأخرة بوزنها النوعي الذي ليس من وزن حقيقة من الدرجة الأولى ولا من وزن خطأ مؤكّد؟

إن التقليد ينشأ من المعارضة لشيء ما، للأفكار التي تراقق البضائع الأجنبية، للنزعة الليبرالية التي تحقّر حينها كان. فالليبرالي غير الأوروبي قد وصم دائماً بالسطحية (٦)، والصرخة ضد «الايديولوجيات المستوردة» التي كثيراً جداً ما تسمع في أرجاء الوطن العربي ليست جديدة البتة: فقد سمعناها في ألمانيا ضد ج. فورستر (G. Forster) وفي روسيا في روايات عديدة (٧). ففي هذه المعارضة الطبيعية، يمكن أن يقال، يعبر دائماً على نسخ، على طاقة الواقعية التاريخية، التاريخية. ذلك ان هذه الواقعية التاريخية، منذ البداية سوف تخدم اتجاهين: إما المحافظة والسلبية بالخضوع للقوانين، إما العمل والتغيير، ومنذ البداية كذلك سوف تتمزج التاريخية ذات النزعة المحافظة بسرعة مع التقليد على مستوى من الإفراط في اللباقة الفكرية أكثر سمواً مع ذلك، في حين أن تاريخية العمل، أو اليسارية كما يقال، سوف تستهدف، فيما وراء استبطان الموضوعية - السيطرة الكلاسيكية على الطبيعة بالخضوع لقوانينها - القفزة نحو الحرية. فتاريخية العمل سوف تبرر النزعة الليبرالية (وهو ما كانت هذه الليبرالية عاجزة عن فعله من أجل نفسها) وبهذه الوسيلة سوف نتجاوز حقيقة، ما كانت تاريخية المحافظة تؤكد ولكنها قلما تحقّقه. ولنسوف يختار ماركس حرية التجارة ضد القومية الاقتصادية ولكنه

(٦) كتب أ. غرامشي: «إننا نفهم مدلول كلمة «قومي» وإن كانت عميقة في تيارات المحافظين والبرعمين بالنسبة للتيارات الديمقراطية، هؤلاء أو هذه التيارات الأخيرة كانت عاطفة سريعة الزوال، منتشرة إلى حد بعيد في السطح بينما تلك قليلة الانتاع لكنها قوية وعميقة الجذور».

(٧) كان دوستوييفسكي هو الذي قدم نظرية في ذلك بمناسبة الكتابة عن بوشكين في: «يوميات كاتب»، غاليمار ١٩٥١، ص ٢٢٢، وحول فورستير انظر لوكاش: «مختصر تاريخ الآداب الألمانية»، ناجيل ١٩٦٤.

أيديولوجياً سوف يدخر أشرس هجماته بلون ستوارت ميل (John Stewart Mill) . وقد وجد لينين نفسه دائماً ، وإن أمكن لاختياره في أبريل - نيسان ١٩١٧ أن يجعلنا نعتقد العكس ، إلى جانب أولئك الذين كانوا يعطون التاريخ وزنه الواقعي ضد فرسان الحمل المنمقة ودلل على ذلك بوضوح صارخ طيلة الـ (NEP) .

حاصل القول أن ما يبرز من تفكير الأيديولوجيين العرب المعاصرين الثوريين في ماضيهم هو إعادة تجميع التاريخانية في نفس الشروط التي كانت قد وجدت فيها . فطيلة القرن التاسع عشر فقدت هذه التاريخانية تعريفها المحدد ، أصبحت مرادفة للنسبوية التاريخية ، للنشوية ، لللاهوت التاريخ أو حتى قضايا الضمير العدمي ؛ ولكن ما كانت إياه وما يمكن أن تكونه دائماً في الظروف المعطاة ، المنطق الداخلي للعمل السياسي فقد فقدنا في ذلك معناها الصحيح ، حتى عندما يعيد صياغتها مفكر واسع الاطلاع مثل غرامسكي (Gramsci) . فإن المؤرخين الرسميين والباحثين في العلوم والشكلاويين من كل لون ومن كل وزن وقد غشيت على أبصارهم من فرط البحث عن « بئى ثابتة » ، يستطيعون أن يتخذوا قراراً بفقر التاريخانية أو بأنها تحصيل حاصل ؛ فإنهم لا يحسنون التسديد إلى المرمى أي إلى ممارسة الأمير الحديث (٩) .

(٨) تختار بين عدد كبير من الاستشهادات الممكنة أوجهها عن أساس التاريخانية كما تفهمها هنا : « حتى ولو كان مجتمع ما قد توصل إلى كشف طريق الشريعة الطبيعية التي تشرف على حركته [...] فلا يستطيع لا أن يتجاوز بفقرة ولا أن يحطم بمراسيم مراحل نموه الطبيعي ؛ لكنه يستطيع أن يختصر حقبة مخاضه وأن يطفئ آلام الولادة » ، مقدمة « رأس المال » ١٨٦٧ ، طبعة اجتماعية ص ١٩-٢٠ . إن الليبرالية تعتقد بالمراسيم والتاريخانية التقليدية تنكر أن تكون هناك ضرورة لإرادة اختصار حقبة المخاض .

(٩) يعرف ل. غولدمان ، وهو بعيد عن أن يكون معادياً للتاريخانية ، هذه التاريخانية مع ذلك بصورة اصطلاحية : « جملة مواقف مفهومة تقرر بأنه يجب فهم الوقائع البشرية في المضمون التاريخي الشامل لعصر ما أو لحضارة - ومضمون ينطوي على غايات زمنية - لكنها ترفض أن تجمع إلى التحليلات النظرية غطاً موضوعياً . » وإبراجها هكذا إلى أيديولوجية المؤرخين المتبدلة فإنه يفرقها من كل معنى ويجعلها فعلاً فقيرة . لكن ل. الثور لن يكون بعيداً عن ذلك عندما يقول : « البنية الأساسية لكل تاريخانية : الممارسة التي تتيح قراءة مقطوعة من الجوهر . » (إفريقيا « رأس المال » ج ١ ص ١٧٩ ، مع شروح صفحة ١٧٠) . وكتب ج. تكييه (J. Texier) وهو يتكلم عن فراسي : « إن الفلسفة التي تكون بالنسبة لها كل حقيقة واقعة هي تاريخ استخذ اسم تاريخانية » (المصدر السابق ص ٤٩) . ويعرفها كارل بروبر (Karl Propper) بسفة جمهورية يطموحها إلى التبل بمستقبل مجتمع وذلك بحسب في كلية مغلقة . (انظر : Poverty of Historicism, Torchbooks ed: 1964, p.160)

استطرادات :

كان الأيديولوجيون العرب قبل الحرب العامة الثانية يعتقدون بيداها فكرهم ولا يشغلون بالهم إلا قليلاً في إدراك أنهم يفكرون . ولم تدلر في خلدكم فكرة أن يكونوا حافزين على تعميمات متتالية في موضوع سياق توحيد العالم بسلسلة من المعارضات المقررة . هذه المقارنة لم تفرض نفسها على الذهن إلا عندما وجد مركز مهمته دراسة كل ما لم يكن ذات نفسه ؛ ولم يكن هو مع ذلك ، الذي خلق الشروط الموضوعية للمقارنة بما أنه كان موجوداً كذلك في عام ١٨٨٠ أو عام ١٩٠٠ : كثيراً ما كانت نفس الدائرة هي التي تحلل في لندن الرسائل الرسمية الواردة من روسيا ومن تركيا ومن القرس ومن مصر ومن مراكش حوالي عام ١٩٠٤-١٩٠٦ ؛ فهل كانت ترتفع إلى مستوى معين من التعميم (١٠) . كان على الشريكين أن يتظروا الليل معاً مشاهدة نهوض طير مينيرفا .

ذلك أنه بعد الحصول على الاستقلال السياسي ، وصول بورجوازية ريفية صغيرة إلى السلطة ، وظهور انتلجنسيا عربية « دون رابطة » ذات أصل فلسطيني وعاملة على نشر آثارها في بيروت التي كانت توزعها في سائر العالم العربي ، قد وجدت الشروط مجتمعة من أجل أن يرى العرب فكرهم الخاص في الدرجة الثانية ، أي من حيث هو أيديولوجية . حدثت هناك نقطة استناد عامة ، وجهت في الحال ضربة قاتلة للنزعة الريفية ، القاعدة الموضوعية للفكر من الدرجة الأولى .

في كل تعريف من هذه التعريفات سواء كانت صادرة من الخصوم أو من الأنصار فإن المراء يضع نفسه على الفور في منظور غريب عنه عندما يد إلى نظرية فلسفية والانتقادات ترك سليمة علمياً التاريخانية مؤرخة . وما ينسب الثور « جوهراً » يشل في الزمن قبل كل شيء كحدث لا أكثر ولكن ما هو حدث بالنسبة للواحد يصبح فيما بعد ضرورة بالنسبة للآخر ويتحول إلى جوهراً عندما يكون مستطناً . وهذه الآلية من التقسيم ، التي تشكل جزءاً من النظرية السياسية يكون غائباً من تحليل التاريخانية من حيث هي فلسفة مجردة ؛ وهكذا يفقد النقد فعالته .

(١٠) إحدى النتائج السلبية لتغير المنظور الحادث في التاريخ الاستعماري في الزمن الأخير هي أننا لم نعد نرى جيداً المركز الموجه . وهذا ما يقضي بنا إلى تنقيطية معينة . ويستطيع القارئ أن يجد أمثلة مع روبنسن وغالشير (R. Robinson et J. Gall Cher) في : « Africa and the Victorians » .

« New York, Doubleday, 1968 »

تعميمات متتالية وإرجاع جميع المسائل المطروحة إلى نقطة وحيدة : إخفاق جميع العرب في محاولة التحرير الوحيدة نفسها ، نكون قد وصلنا إلى صياغة جديدة لإشكالية المجددين الأوائل .

- ما هو تعريف الامبريالية الأكثر قابلية للفهم ؟ هل هو أحد العناصر التالية : سيطرة سياسية ، استغلال اقتصادي ، ضغط دبلوماسي ، هل هو التنازها أم يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك فنطرح بأن وضعاً متسلطاً هو ذلك الوضع الذي يختار فيه فاعل واحد للجميع وعلى جميع المستويات ، من السياسة إلى السواك ؟ - ما هو محتوى الثورة ؟ إعادة تسوية توزيع السلطة ، بناء اقتصاد قومي ، تعميم الثقافة التقنية ؟ أم هل هي تحرير المجتمع والفرد من كل تحديد مسبق ، ماض أو مستقبل ، إلى حد أن المجتمع المتور يستطيع أن يتوقع العمل من الآخر وأن يحرمه على هذا النحو مسبقاً من فعاليته ؟

- ما هو مفتاح مجتمع نام ، متخلف ؟ فقيماً وراء تقنية غائبة وماض مائل في الحاضر ومستقبل متباعد ، ماذا يجعل الكلمة في مجتمع كهذا فارغة أو غوغائية ؟ ليس التناقض الأساسي كائناً بين بنية غير مستقرة (تغير بحركتها نفسها معنى الكلمات والأفعال) وايدولوجية للمطلق (الله ، الديمقراطية ، الاستقلال) ؟ أفلا يكون مفتاح مجتمع نام ، بالتحليل الأخير ، هو الإرادة اللاشعورية لدى النخبة بإنفاذ واجب وجودها بالرغم من الأفراد الأحياء ، أكثر من إنفاذها للأحياء إذا كان لا بد لواجب الوجود من أن ينحل (١١) .

من السهل أن نرى ، أن ثمة تفكيراً في التاريخ ، وراء هذه المسألة ، يرسم كحقيقة واقعة وحده . فإن معاني العلمنة ، تحرير الفكر ، تطبيق الديمقراطية ، التنمية ، جميعها والاختيارات السياسية التي يمكن أن تنجم عنها توجد مندرجة في واقعة تاريخية شاملة . ولم يكن هذا الارتكاس مقتصر على بعض الأفراد فحسب . فالتأمل في النهضة العربية ، تلك التي تدعى النهضة (١٢) الثانية ،

(١١) من أجل الاستزادة من التفاصيل النظر مقدمة الطبعة العربية للايدولوجية العربية المعاصرة ، بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٧٠ .

(١٢) تأخذ هذه الصيغة عنوان كتاب جون كيمشه (John Kimché) وهو : (The Second Arab Awakening New York 1970) فقد استخدمه كثيرون من المشاركين في ندوة الجامعة الكاثوليكية في لوفان (Louvain) عن العالم العربي المعاصر (تشرين الثاني - نوفمبر ١٩٧٠) . وقد نشرت أعمالها دار دو كولوت (Duculot) في بلجيكا .

ربما يكون البداية الحقيقية لفكرة راشدة ، غير هيابة بلزاء مسيبتها الخاصة ، جارية لأول مرة خارج السنة ، بهذا المعنى أنها لا تتفخر بتأخرها . وما يمكن أن يجعلها مفيدة في نظر الغير هو أنها تعثر على المسائل المثارة في القسم السابق ، في مستوى أعلى وفي إطار الماركسية . فإنها تكشف عن فقر الماركسية العربية ، مأخوذة بوصفها ايدولوجية ، لكنها تغني علم الكلام الماركسي وتجربتها نفسها توضح بصورة كافية سياق انتشار الايدولوجيات .

نهضة ثانية :

لقد بدأ هذا التفكير والحق يقال في حوالي ١٩٦٣ - ١٩٦٥ إنطلاقاً من تساؤل حول بنية البلدان العربية التي تدعى تقدمية حيث تعيش معاداة الرأسمالية ومعاداة الامبريالية على وفاق مع ايدولوجية إسلامية . وغذته كذلك مناقشات حول تكوين تلك الطبقة الزاهرة وبسبكولوجيتها واختياراتها ، التي لم تكف أبداً عن إقلاق المفكرين الاجتماعيين ، ألا وهي : البورجوازية الصغيرة (١٣) . كان لا بد لعدد غير قليل من الماركسيين ، الذين يجدون أنفسهم على وفاق مع الاختيارات السياسية لتلك الأنظمة وعلى قطيعة تامة مع انتساباتهم الايدولوجية ، من أن يواجهوا المسألة المعقدة لإمكانات التغيير الداخلي في تلك الأنظمة . كان موقع عقدة التناقضات يبدو على الصعيد الايدولوجي : فكيف حلها ؟ لم ير البعض فيها سوى انعكاس سياسة طبقية ، هي نفسها خاضعة لمصاعب لا يمكن التغلب عليها ، على مستوى التنمية الاقتصادية ، انتهوا إلى تكتيك طبقة ضد طبقة ، مقللين من قيمة المظهر القومي للكفاح المعادي للامبريالية ، ومن هنا تعرضهم للاتهام القاتل بالتعاون مع العدو . في حين اعطى آخرون كلى الوزن لإلحاحية المطلب الايدولوجي ، مصرّين على أن التقليل السالف ، في الظروف الواقعية للعالم العربي ، كان فراراً من المعركة الايدولوجية ، لم يكن في وسعه أن

(١٣) انظر النصوص المختارة من قبل أنور عبد الملك : « الفكر السياسي العربي المعاصر » ، لوي ١٩٧٠ ، كذلك الياس مرقص في « الماركسية والمسألة القومية » و « الماركسية والشرق » ، بيروت ١٩٧٠ ، وعبد كشي : « حول النظام الرأسمالي في لبنان » بيروت ١٩٦٧ ، وأنور عبد الملك « مصر - مجتمع بينية المسكروين » لوي ١٩٦٢ (مقدمة هامة للطبعة الانجليزية) ، محمود حسين : « صراع الطبقات في مصر من ١٩٤٥ إلى ١٩٧٠ » مارسيلو ١٩٦٩ .

يؤدي ، كما في الماضي ، إلا إلى تأييد الوهم التقليدي وتهيئة الطريق إلى تراجع أكثر فتكاً كذلك . الأولون يظهرون ، بالأرقام ، أن الطبقة الحاكمة ، بمساعدة الندرة الاقتصادية ، أياً كان تحديدنا لها اجتماعياً ، سوف تستبسل كالبورجوازية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر في الدفاع عن مكتسباتها ، حتى ضد المصلحة القومية . أما الآخرون ، فإنهم انطلاقاً من مكانة البلدان العربية في السوق العالمية ، يشددون على أن البورجوازية الصغيرة محكوم عليها بتعميق مواقفها المضادة للامبريالية ، اختياراتها الاشتراكية ، بشرط أن يجري الكفاح من أجل التوضيح الأيديولوجي بعنف . إذ طالما أن حقبة البورجوازية الصغيرة ما زالت بعيدة عن نهايتها فإن التركيز على الكفاح الأيديولوجي ، كان إطاراً لنزعة مغامرة لفظية تبالغ في تقدير حزية عمل البيروقراطية المحلية ، في حين كان ضغط الامبريالية يجعل مستحيلاً عملياً على هذه البيروقراطية أن تتأرجح في المعسكر المضاد للقومية وعلى الطبقات الأخرى الحصول على استقلالها السياسي أو التنظيمي . إنه للجدل قديم بلا شك لكنه هنا يطبق على وضع واقعي .

ازداد احتداماً بعد عام ١٩٦٧ . إذ تخصصت مجالات جديدة ، ودور نشر في ما كان في وسعه أن يغذيه على الصعيد النظري أو بتحليل حالات خاصة (١٤) . وليس يهنا هنا الجانب الحوادي لهذا الجدل وإنما الكيفية التي تعمق بها على صعيد المنهج ، مسائل التاريخانية المثارة آنفاً .

لقد تأثر العرب ، شأن جميع المراقبين بالجانب السياسي من نكسة عام ١٩٦٧ (١٥) بصفة أساسية وبالتالي بجانبها الاجتماعي . وفي الحال انصب الجدل على أسباب التأخر الأيديولوجي واشتراطاته بالنسبة للبنية الاجتماعية ، وأكثر من

(١٤) نذكر في بيروت « دراسات عربية » (تحليلات للعالم العربي) ، منشورات دار البليمة ، التي كانت توجد قبل عام ١٩٦٧ ، كذلك مجلة « مواقف » ودار نشر دار الحقيقة التي ظهرت بعد هذا التاريخ .

(١٥) انظر كتاب نديم البيطار : « من النكسة إلى الثورة » ١٩٦٨ الذي يحمل معظم الحجج المستخدمة في مجلة « دراسات عربية » ، وكذلك بيرنارد لويس في « Foreign Affairs » ج ٣ لعام ١٩٦٨ الذي يعتقد أنه يستطيع الإشارة إلى عفوية اللاواقعية في أمر تسمية انكسار عام ١٩٤٨ « نكسة » والأعظم منها كثيراً انكسار عام ١٩٦٧ بـ « النكسة » . وأن هذا يظهر على أنه لم يدرك واقع « النهضة » الثانية .

ذلك أيضاً ، بالنسبة للأساس التقني - الاقتصادي . وإذا كان الجدل قد جرى في جوهره بين الماركسيين العرب فذلك لأن المسألة المطروحة ، كانت خطيرة بالنسبة لهم ، هم الذين تقاعسوا عنها طيلة تلك السنين ووصموا أولئك الذين كانوا يشغلون بها بالثالين الماشرين في غيهم . فالقائلون بالتطور والليبراليون الغربيون حسبوا دائماً أن التغريب كان يبدأ في المدرسة الأجنبية وأن التقليد أو السنة كانت المقياس الصحيح للتأخر في انتشار الأيديولوجية الديمقراطية - الليبرالية (١٦) . إن الإدانة الموجهة من المشاركين في الجدل ، إلى المجتمع العربي ، إلى الطبقة الحاكمة كانت في نفس الوقت إدانة للماركسية العربية ، نتيجة لتشويه المنهج الماركسي . ومن هنا اللجوء الطبيعي إلى الاتجاه الأساسي للينين الذي كان أول من أقدم على تمييز الماركسية من حيث هي منهج للتحليل من الماركسية كظاهرة اجتماعية ، والذي رفض أن يعمل كما لو أنه كان على جميع المجتمعات أن تعيش منذ ماركس في حاضر أبدي ، ثابت . ذلك أن تكرار ماركس بلا ملل يعني أن يصير المرء مادة للتاريخ ومادة فحسب ، لم يعد يسيطر على ممارسته . المقصود إذن استبطان النهج الضمني الذي كان ينطلق منه ماركس لنقد عصره . فهل يمكن مع ذلك تحقيق هذا المطلب الملح أم يكون محكوماً علينا بالإبقاء عليه في حالة الحقيقة المقررة الصورية إذا امتنعنا عن الانطلاق في المشروع الخطر والذي لن يكمل بالنجاح أبداً للعثور على لوشوس في حالته الطبيعية ؟

الحق يقال أن الأيديولوجيين العرب قد عثروا بذلك على طريق التاريخانية : وكما أن ماركس خدمهم كموجز قياسي للبورجوازية فإن لينين قد اختصر لهم حقبة الهيمنة الامبريالية وماوتسي - تونغ الثورة الديمقراطية القومية ؛ فالاعتقاد أنه في مقدورنا استئناف التاريخ من النقطة التي وجده عليها هؤلاء الممارسون قبل أن يعطوه اتجاهها واحداً ، هو وهم قاتل يفضي على المدى الطويل إلى الاستسلام أمام السيطرة وأمام عكسها الديالكتيكي : السنة . وباستعراض جميع الأعمال الخاطئة في الماضي اضطر الأمر إلى الإقضاء إلى تهاة جميع الأوهام (الرواقية) المتعلقة

(١٦) في هذه النقطة المحددة أن الدراسات عن الاستغراب تنقل مكان المشكلة وتجهلها غامضة بأحادية منهجية ؛ وهناك مثل كثير الإيعاء هو كتاب ناداف سافران (Nadav Safran) وهو : Egypt in Search of a political Community, Harvard U. P. 1961 حيث تضع ملاحظات عديدة صحيحة في خاتمة سطحية تجيب على أحكام سابقة خطيرة .

بحرية الانسان الخاضع للسيطرة . كل شيء يجري يسر في هذه المدة من الزمن المستعصية التي تفصل ما يقال عما يجري ؛ والاعتقاد من حيث المبدأ بحرية العاملين هو القبول بالانتقائية والبقاء في مؤخرة الأحداث التي لا تنتظرنا ، الاعتقاد بحتمية طريق معطى من قبل (الإشارة بهذه المناسبة إلى تنوع نماذج التطبيق نخدم بخاصة تغذية وهم الحرية) ، هو الحصول على فرصة للعمل في التطور الاجتماعي وهو كذلك التاريخية بالفعل . ليس لدينا الخيار إلا بين ترك التاريخ للمغامرة التجارة والحرب ، أو توجيده بعصوية مقصودة (١٧) .

معاودات التقليد :

يرمي نقد الايديولوجيين العرب التقدميين للمفكرين الذين سبقوهم إلى نقاط أساسية ثلاث : استمرار التقليد ، مفهوم السياسة ، مذهبة أبدية للفكر وعلى مستويات عديدة .

كيف جرى ان التقليد ، السنة التي يعاد تفسيرها على الدوام وتقيم ، لم تفقد شيئاً من تأثيرها مروراً بعصر الاستقراطية ذات الأصول الأجنبية إلى سيطرة البورجوازية الصغيرة عبر العصر الاستعماري ؟ إن الماركسية المبسطة كالتطورية الاستعمارية ، شجعت الاعتقاد بالمسلمة التالية : لتقوض الأساس وكل شيء يتبع في الاعصار ؛ وقد تكشف ذلك عن انه وهم حيثما كان ، ولا شك انه ليس هناك تقليد واحد (إسلام واحد) ، ويقتضي الأمر ، لإدخال التفريقات اللازمة ، تحقيقات واسعة النطاق في علم الاجتماع الديني تنبئنا ما إذا كان إسلام تلك الجماعة الاجتماعية في تلك الفترة المحددة هو دين ، أو أخلاق اجتماعية أو مجرد دلالة مميزة . وليس من شك في أن التحليل الفلسفي أو البيوي للإسلام المعيارى يظل صامتاً حول آليات فعاليته الاجتماعية . لكن الزمن يضغط

(١٧) سوف يقال ان هناك مكاناً بين الانتقائية دون منطق داخلي والتاريخانية دون حرية ظاهرة للانفتاح المنهجي للعلوم كما يدعم ذلك ل. ألتوسر . وإذا كان يصيب في مناسبات عديدة (اقرأ « رأس المال » ج ١ فصل ٥) عندما يريد إنقاذ الاستقلال الذاتي للتطبيق العلمي - تلك النقطة التي ما زالت نظرية في جزئها الأكبر بالنسبة لملفت العالم الثالث - فإنه يحمل الاستقلال الذاتي للممارسة السياسية التي تعتبر جوهرية بالنسبة لهذا العالم الثالث . هذه المجازة ، هذا التطبيق يفرض التاريخانية كضرورة واقع ، كـ « ايدولوجية طبيعية » .

ولا بد من اتخاذ موقف . فيماذا تختص الايديولوجية الإسلامية الحالية ؟ يمكن أفراد السمات التالية :

- اتجاه قومي ، أي اتجاه يقدم الماضي القريب كاتخطاط غير مستحق والمستقبل كوعد سوف يوفى به عاجلاً أم آجلاً .
- مضادة للرأسمالية تصاغ بصورة خاصة كمؤشر تفريق بإزاء العالم الغربي .
- تدخل حكومي في القطاع الاقتصادي يتزع إلى المساواة ويوطد الوحدة المشتركة التي لا غنى عنها هي نفسها للنهضة الموعودة .
- طوباوية ضمنية لا يمكن الانتقاص منها .

هذا الإسلام هو الذي يغذي معظم الانثروبجنسيا العربية ، صراحة أو ضمناً ، وتشبع به أروع تصريحات رجال السياسة . والحال ان فيما وراء هذه النقاط الخاصة ، التي ينبغي بلا ريب توضيحها ، يبقى الجانب الأساسي الذي كثيراً ما لا يفتن به أحد بحكم البدهية : ذلك هو الإيمان بالغيب ، بالمجهول . وهذه النقطة لم يعد من الواجب أن تعالج بالتعريض .

يفي صادق جلال العظم بهذا الوعد ويقلل التحدي . فقد رضح رصوحاً كاملاً ، للطلاب العقلاني (١٨) يتناول في كتاب نصوص محاضرات ألقيت قبل عام ١٩٦٧ لكنها اكتسبت منذ ذلك الحين قوة في الاشكال أكثر وضوحاً كذلك . كيف قام بذلك ؟ لقد اكتفى بأن قابل ما يجب أن يعتقد مسلم مثقف اليوم وما يتعلمه منذ السنوات الأولى في المدرسة الثانوية عن فيزياء نيوتن ، وذلك للعمل على تفجير فضيحة الثنائية الحالية في القلوب والعقول . ويصف بدقة وبتفصيل البؤس الفكري الناجم عن ذلك ، فراغ تطابقية معسمة تغطي المجتمع بأكمله وتمتد من الميدان النظري للعلاقات بين الإسلام والعلم الحديث إلى التفاهم الطائفي في لبنان . ويرهن ، وهو يعض في التحليل بعيداً ، في أدهش جزء من كتابه (دراسة رائعة عن مكانة إبليس في الاخرويات الإسلامية) على أن الوعي الديني

(١٨) هذا الكتاب هو : نقد الفكر الديني « » بيروت ، دار الطليعة ١٩٧٠ الطبعة الثانية مع دقائق الدعوى المقامة عن المؤلف من النائب العام على أثر شكوى الجمعيات الإسلامية اللبنانية .

نفسه لدى مسلم اليوم الذي قرأ المأساة اليونانية وكتابات كيركيجارد لم يعد يمكن أن ينعكس دون انقصاص (١٩).

اليوم ، سيكون الايمان بطولياً أو لا يكون . وأياً ما كان اختياره الشخصي فمن الجلي أن المؤلف يفكر بأن تجديد الايمان يشكل جزءاً من الاحياء الشامل للمجتمع بينما ليست نزعة التقيد بالأعراف إلا رمز الركود العام .

موقف صار قديماً (٢٠) بالتأكيد ، لكن التربة لم تكن قط ملائمة إلى هذا الحد لاستيطان هذه النزاعات الديالكتيكية . فإن المؤلف ينهم جميع الاشتراكيين ماركسيين وغير ماركسيين وحتى الليبراليين ، انهم نسوا أن ثمة حركة فاجرة ، ملحدة ، مؤمنة بإله واحد قد سبقت في أوروبا الحرب الصليبية الاشتراكية ، وإن تحرير الفكر : تحرير الفرد يكون منطقياً ، مقدماً على تحرير المجتمع . والتغاضي عن هذا الجانب أو التظاهر كما لو كان مقررأ من قبل في الماضي ، يكلف في النهاية ثمناً غالياً جداً ولجميع الناس (٢١) .

يبد أن صادق العظم لا يتجاوز الإطار الليبرالي . ان وصف تناقضات الوعي الإسلامي اليوم لا يذكر لنا شيئاً عن المشكلة التاريخية الواقعية : آليات معاودة الايديولوجية الإسلامية .

نعثر هنا على مسألة الانغماد ، الانطواء القطاعي (٢٢) involution sectorielle

(١٩) يستشهد بنصوص جميلة للعلاج ولعز الدين المقدسي « تفليس ابليس » ، القاهرة ١٩٠٦ فإنه يظهر أن إبليساً بكل بساطة لعب الدور الذي كان قد أعطي له منذ الأزل في المأساة الكونية ؛ فيجب إذن أن يرد اعتباره إنه ما دام أنه أطاع شريعة العالم بدلاً من أن يخضع لنظام ظرفي ، إن العقيدة التقليدية تصبح هكذا إشكالية .

(٢٠) راجع ملاحظات م. مهدي : (Remarkson the Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis Si XXXI, p. 197-209) حول الطريقة غير المباشرة التي كان علماء المسلمين الكلاسيكيين يبرهنون بها على إفلاس علم اللاهوت .

(٢١) في هذا المنظور لم يعد ينظر إلى التسامح الإسلامي الذي يركز على التعايش الاجتماعي وحرفية القضاء كأفضلية إيجابية . فالتقية ، الحقيقة المزودة تصبح عناصر سلبية في ماضينا . ولا شك أن المؤلف أراد أن يكون لنفسه قيمة المثال .

(٢٢) إن مفهوم الإنغماد ، الانطواء (Involution) قد استخدم بكثير من التوفيق من قبل كليفورد جيرتز (Clifford Geertz) في أعماله عن أندونيسيا . وإذا بقي على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي فإنه لم يقلل مع ذلك أكثر من إشهار أطروحاته المجهتة عن إيزلندا .

ان الدراسات المنهجية عن الحقبة الاستعمارية في البلدان العربية ما تزال بعد قليلة العدد ، لكن العلاقة الديالكتيكية بين التراجع والهيمنة الامبريالية تفرض نفسها أكثر فأكثر على البحث . فعلى سبيل المثال يتناول أنور عبد الملك (٢٣) تحليل السلفية لدى محمد عبده (أو النزعة إلى الأصالة بحسب اصطلاحه) ، وإذا يرفض كل رأي قبلي بنيوي ، واضعاً نفسه في منظور مؤرخ فقط ، يؤلف كتابه بأسلوب يبدو محمد عبده فيه وكأنه النتيجة للسياسة الثقافية للورد كرومر . سوف يقدر بعضهم أن المونتاج متسرع بعض الشيء وأن البرهنة مقتضبة قليلاً ، لكن عبد الملك لا يهتم بأفكار محمد عبده وتنسيقها الداخلي بقدر اهتمامه بانتشارها في المجتمع وفي هذه النقطة المحددة كثير من الوقائع تثبت حدسه . بادئ ذي بدء المثل الهندي حيث تدرب كرومر : لماذا هذا التدفق من التقليدوية في هذا الفرع من القارة . في حين لا نعثر على شيء مماثل في الصين ذات الماضي الأكثر تألقاً أيضاً ؟ في المجال العربي بعد ذلك : لماذا تألق الوهابية السريع ، المهدية . السنوسية كلما اشتد الضغط الأجنبي ؟ فما هي والحق يقال ، سوى فرضية ، لكن يبدو من المقرر أنه لم يعد يمكننا تجاهل العلاقات الديالكتيكية لضغطة القاعدة ولورد ال « إنكفائي » على الصعيد الايديولوجي ، الذي يصاحبه . كانت الماركسية ، على النحو الذي مورست فيه منذ زمن جد طويل في البلدان العربية ، ضحية التطورية التخيلية المتحررة ، ولم تستطع أن تلعب أي دور في توضيح الماضي العربي ، الذي يمكن أن يكون في جزء منه ليس بالقليل سلسلة من الردود الانكفائية . وهذا التصور يفسر ، بلا شك كثيراً من إخفاقاتها ومراوحتها في مكانها . لهذا السبب يتحدد تجديد الماركسية اليوم أساساً بإقلاعها عن هذه العادات في التفكير .

إن الآفاق التي تفتحها بحث التقليد من جديد لا تتوقف هنا .

على صعيد الممارسة السياسية كانت الحقبة الاستعمارية هي حقبة تحررية مطبقة ، وقف في وجهها التقليد ، فالتحررية القومية لم يكن في وسعها إذن أن تكون بطبيعتها إلا التبرير والمحافظة على الوضع الراهن (Statu quo) .

(٢٣) « ايديولوجية ويقتلة قوية : مصر الحديثة » ، منشورات انترويوز ١٩٦٩ ، فصل ١١ و ١٠ .

وهكذا يرجع العمل الثوري نظرياً إلى تصويب التأخر الأيديولوجي بشرير نسبي للتقاليد وللحرورية في نفس الوقت.

هذا التصويب يتقلص في حاصلي الأمر إلى المصادرة التالية : الانتقال من بنية اجتماعية ما إلى بنية أخرى أمر إجباري ، كل إعادة تحين للماضي في الحاضر هو وهم . ذلك أن قيمته العلاجية تنشأ من أنها فقط قد جرى قبولها بوعي . فإن فرضية التاريخ الواحد هي مشتركة للمتحرر والثوري إلا أن الثوري وحده يحسده وبالحصل يحققه . والتاريخانية التي تنتهي إليها ، والتي تكون أداة من وجوه عديدة ، ليست هي القبول السلي لأي ماضي ولا سيما الماضي القومي الخاص (هذا هو النزوع العضواني إلى المحافظة الذي لا يكون أبداً حسن النية تماماً) ، إنها أقرب إلى الاختيار الإرادي لتحقيق وحدة الاتجاه التاريخي بالعودة إلى تحمل أعباء ماض انتقائي . لماذا هذا الاختيار ؟ اقتصاداً للوسائل ولعله من قبيل التواضع ، وخاصة بدافع القومية بمعنى الكلمة الطبيعي : إرادة فرض النفس على الآخرين بأقصر الطرق . في هذا الأفق يرى المرء أن المتحرر المعتدل ليس هو الواقعي : يتوخى الاعتقاد بالمساواة بين الأمم بعيدة الاحتمال ؛ إن القومي الراديكالي هو الذي قلما يهتم بتبديد جوهره (أصالته) شريطة أن يؤكد وجوده .

فالتطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج (praseis) هو إذن تاريخانية بالفعل . هل ثمة ما يدعو للعجب إذا نحن استخلصنا ، في حالة كهذه ، أن كل ما يضاد التاريخانية يأخذ قيمة المضادة للتطبيق العملي لتغيير وسائل الإنتاج ، ذلك أن الخلاصية (Universalisme) المجردة ، موضحة في النزعة الاقتصادية ، أو في علم الأصول أو في البنيوية ، تجهل الانغماد ، الانطواء ، وبالتالي فهي تعتبر الهيمنة ثانوية ، فعل مستوى التاريخ نفسه يمكن الوصول إلى نتيجة مماثلة إذا نحن تعاملنا في ذلك مع مجتمعات مغلقة على نفسها ، كجواهر فرد ، موضوعة على نفس الصعيد في نقاط غير متساوية البعد عن خط انطلاق أو وصول واحد ، وهذا هو ما كانت تفعله التطورية . ثمة منافذ باتجاه ما تحت التاريخ وما فوقه توجد داخل الماركسية نفسها وتزعم إلى تأييد التأخر الأيديولوجي بنفسي صراحة . من هنا دعوى الامبريالية الثقافية . ويعجب المرء أحياناً لرؤية الإساءة إلى الأبوية التحررية ، المركزية الأوروبية الماركسية ، المضادة للعرفية البنيوية ، لأنه لا يريد

إدراك من أين تستطيع هذه النزعات أن تشكل جزءاً من نظام السيطرة نفسه .

مرة أخرى ننتهي إلى التحديد المتبادل للمفاهيم الأربعة : هيمنة (hegemanie) ، انغماد ، انطواء ، تطبيق عملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج ، وتاريخانية (٢٤) ، وهذا التفكير ليس يحصر المعنى إعادة لقراءة ماركس ، وهي عملية لم يعد لها معنى بعد كل ما حدث فعلياً في العالم منذ تأليف رأس المال ، إنها تطرح من جديد للمناقشة وتغني وتعمق معاني تشكل جزءاً هاماً من الثقافة الغربية المعاصرة .

مفهوم النزعة السياسية :

في غياب الترابط (الوعي التاريخاني) كل شيء يصبح موضوعاً للتطور . وبالتالي ضحية للتأخر . فالانتقائية تؤبد التأخر الأيديولوجي رمز سيطرة آخذة في التوطد : وباتجاه عكسي ان الهيمنة التي تخلق التأخر تؤبد الانتقائية . ولا تنجو الماركسية البتة من هذا القانون : قانون جبر في الثورة يصبح حسابياً في الركود .

وعلى سؤال : ما هو سبب الانتقائية في مجتمع خاضع للسيطرة ، نيل إلى الرد المألوف أكثر فأكثر : السبب لا تجانس النخبة في هذا المجتمع . وفي هذه النقطة كذلك وللوصول إلى هذه النتيجة ، اضطربنا إلى تجنب تحليل تقليدي معين . كان قد استجاب لتحدي مدارس « نخبوية » ، منكراً بكل بساطة الاستقلال

(٢٤) نرى في الحال أن المفاهيم الأربعة والبنية التي تشكلها في وسعنا أن تنتقل في لغة التحليل النفسي ، وهذا يفسر الإغراء الذي يمارسه هذا التحليل النفسي على مثقفي العالم الثالث . ذلك أن التحليل النفسي يبدو وهو يخاطبهم فردياً أكثر ملاءمة للاستلهم الأدبي . إن النصوص المنشورة في « مواقف » هي ذات دلالة عرقية في هذا المجال . ففي قصة عبد الكبير خاتبي (Abdelkber Khatibi) : « أذاكرة الموشة » (La Menalre Totouee, Denoel 1971) يلعب المؤلف بوعي على التوريق : الفردي والجماعي ، وهو يصف محاولته الشخصية بزعم الاستعمار . كل نقد تصوري بإزاء التحليل النفسي يكون إذاً قليل القيمة لأنه يترجم مباشرة إلى لغة هذا التحليل الخاصة . إن التطبيق العملي ، وحده يريد أن يعمل على أن يداخلة التجربة هي وهية وأن إنقاص البنية الاجتماعية - التاريخية إلى البنية المعاشة المحللة يشق الطريق إلى الشكلية الانتقائية ، وأن الشكل التاجم عن ذلك يكون جالياً غير كامل . (الشعر ليس سوى غنائي حماسي ؛ المأساة رثاء مزدوجة الخن ؛ القصة جديدة) . وهو لا يمكن أن يكون إلا لحظة وإن كان من نواحي معينة ، بأسر بفتته ، من الحساسية البشرية في طريقها إلى القوضوية ، النثر والتاريخية .

الذاتي للسياسة. إذ لم ير هذا التحليل المستوحى من مترع اقتصادي، الظاهرة الاستعمارية والأمبريالية تماماً في مدلولها العميق. أما وقد وضع جميع المجتمعات على نفس الصعيد وإن كانت في مواقع مختلفة، نافعاً الفعالية الدائمة للماضي القومي، للتقليد، للسياسة كفن لإدارة الناس، ناسياً أن تعريف الإنسان السياسي (homo politicus) كإنسان عقلاني هو فتح قريب العهد نسبياً، فإن هذا التحليل كان يفترض أن التحديدات بين اقتصاد ومجتمع وسياسة هي دائماً في المعيار، غير مباشرة ومباشرة (٢٥). وانطلاقاً من العام كان ينتهي إلى المجرد. وثمة تحريرية أوروبية معينة من القرن العشرين، في ساعة صعود الأخطار، قد آلت إلى غيرية مطلقة ذات استيحاء عرقي؛ فاستأنفت هذه الماركسية المبسطة ضدها، تفاؤلية القرن التاسع عشر الوضعي السهلة. كانت كل جماعة في السلطة ترى نفسها متمتعة كإسبة بخصائص البورجوازية الكلاسيكية، إذن في وسع سياستها أن تكون متوقعة بدقة، على منوال ما كان يُنتظر أن تستجيب طبقة عاملة، حينها كانت، وفقاً للضوابط والمعايير، لتحريض قيادتها السياسية (٢٦). والحال تثبت التجربة أن أي حكومة عسكرية لا تتصرف كما لو كانت البورجوازية الصغيرة المجسدة، بل إن هذه البورجوازية الصغيرة لا تظهر نفس ما تنسم به البورجوازية الإنجليزية من بسط الأفق. ومن ثم، بالرغبة في استئناف الانتقادات اللاذعة نفسها بلا كلل ضد نظام سياسي لا يتوقف عن التغير بصورة ظاهرة، لكن تغيره لا يجري في الاتجاه المتوقع، قد تركت مزية كشف مشاكل حقيقية، استبانة أعناق حقيقية من الاختناق، لعلم السياسة الإنجليزي - الساكسوني.

وقد توصل، بوسائل متنوعة جداً، وبتركيز تحرياته على النقاط الثلاث التالية:

(٢٤) هذا التحليل ينتج بمنطق ظاهر من أولية ماركس بإزاء الرأسمالية، جميع مجتمعات ما قبل الرأسمالية تكون مجردة على حد سواء. وهنا ترى الخطأ الذي لا ينتظر، عندما نحاول تشخيص مشكلات العالم الثالث، وهو أننا نمر من فوق لينين، وهكذا نسقط حساً في الليبرالية.

(٢٥) يمكن أن تسول لنا أنفسنا: تسم هذا النقد والقول بأن التجريد يشكل جزءاً متصلاً لكل تاريخية مطبقة. ولنلاحظ بأن الحالة المذكورة في النص هي حالة قياسية لا يثر عليها من جديد في وقت مبكر. في المقام الثاني أن الانتقائية وهي نتيجة الإفراط في الموضوعية، لا تغفل هي الأخرى من التجريد. فحاصل القول هذا الخطر يتمدد بكل «سياسة» حتى عندما تصول وهي تحمل في جيوبها، آخر أرقام سير الرأسي العام.

بنية وتكوين النخبة السياسية، آلية الممارسة السياسية، «ثقافة» سياسية، إلى إدخال قليل من العقلانية إلى ما كان يعتبر حتى ذلك الحين من ميدان الانطباعية البسيكولوجية الدقيق: السلبية الشعبية، الفساد، القحة (٢٧) (Cynisme) وسواء بيتنا نقصاً في المنهج في مزج من التجريبية السهلة والإفراط في وضع القواعد والاستنباطات النظرية التي تميزها، أو أننا لفتنا النظر إلى ذرائع النتائج الموجهة دائماً نحو إمكانية اتفاق قومية إيجابية وبنية ثابتة، فإن الأمر يبقى مع ذلك صحيحاً بأن هذا البحث يعيد لأول مرة، بصورة غير مباشرة طرح مفهوم السياسة نفسه للمناقشة. فإن العقلانية السياسية بدأت بأن تكون منفصلة عن المنفعة الاقتصادية واتسعت تحديدات النخبة بالثقافة والتاريخ فيما وراء الحماية الطبقة الضيقة. ولنلاحظ، على عجل، أن هذا التغير في الرؤية يعزى، جزئياً، في الولايات المتحدة، للعودة، على نطاق واسع إلى المنهجية التاريخية من خلال ماكس وبر (Max Weber) وعلم الاجتماع الألماني بصورة عامة. ويجدت الانتليجنسيا العربية اليسارية نفسها، وهي تتناول التاريخية على طريقتها، مسافة إلى طرح المشاكل نفسها وإن كان في إطار نظري أكثر.

في هجومه الجذلي على جماعة من الثوريين الفلسطينيين (٢٨) يسوق الياس مرقص ثلاث قضايا ضد خصومه. ينبغي بقوة التحديد المباشر للسياسة بالاقتصاد، ويستخدم ضد تلك الـ «نزعة الاقتصادية» لينين في كتابه «ما العمل» بالطبع. وينقي في المقام الثاني وبطريق الاستنتاج معادلة الفريق القائد من البورجوازية الصغيرة وهذه المناسبة يتناول بالتمحيص مرات عديدة الخطأ المنطقي الذي يقوم على استخلاص نتيجة خاصة مجردة، مباشرة من قانون عام، فتقدم بعد ذلك كحقيقة واقعة بالملاحظة. ثم يدحض في المقام الثالث قدرة الأشكالية الطبقة على اكتساح (على أن تتجاوز) في الحاضر المباشر، الأشكالية القومية. وهذه

(٢٧) يعتبر المختصون الأميركيون في العلوم السياسية المهتمون بالشرق الأوسط أنهم متأخرون بالنسبة لزملائهم الذين يشتغلون في قضايا أميركا اللاتينية ويخوبون شرق آسيا لأن هذه البلاد المعنية مغلفة عليهم. وأكثر الكتب إيجاء فيما يتعلق بالنقاط المثارة في النص هي على الرغم من كثير من الأخطاء في التفاصيل: (J. Waterbury, Commander of the Faithful, Columbia U. P.).

(٢٨) Marvin Zonis The Political of Iran, Princeton 1971

(٢٨) «عقوبة النظرية في العمل الفدائي» ج ١، دار الحقيقة.

النقطة هي أهمها وتنصب بصفة أساسية على مشكلة من الواقع ، إذ يتعلق بها كل عمل سياسي فعال . فمقصود يؤكد أن موقفه يؤول إلى أنه يقيم وزناً للحقيقة الواقعة ألا وهي حقيقة الهيمنة الامبريالية . ولا بد لكل جماعة ، إذا أرادت أن تحظى بفرصة من النجاح ، من أن تدرك وتضع موضع الممارسة « رداً » ينشأ من تحليل للوضع العالمي الشامل ، وهذا الرد لا يمكن أن يكون إلا المشروع التاريخي للتحرر القومي . ووراء اللجوء إلى لينين ، وهو ما نعثر عليه عنده ، فإن ذلك هو ثار العمق التاريخي من تحليل العلاقات المتزامنة بين الزمر الاجتماعية . ليس تطور الصادرات في البلدان العربية ، على حد قوله هو ما ينتج ، بانعكاسه على زمرة أو عدة زمر ، فهم السياسة الحالية لهذه البلدان وتحديد سياسة أخرى فيها ، بطريق انقلاب شكلي بسيط ، تكون أكثر ثورية ، إن السبب لأقرب أن يكون في القرار الأوروبي لعام ١٨٤٠ (٢٩) وعواقبه التي لم تتوقف . ويستعيد مرقص العمق التاريخي كعنصر للممارسة السياسية اليومية باحثاً عن أسانيد له لدى لينين ، وإذا يعثر عليها فإنه لا يرى إلى أبعد منها ، ولكن يمكن مواصلة تفكيره بالاقتران مع نتائج البحث الانجائوي - سكسوني المشار إليه .

لقد صار من المفيد أن الـ « اقتصادية » العربية تنمو في شروط دقيقة برود فعل ضد الماركسية التطورية (ماركسية الأحزاب الشيوعية التقليدية) ، وان نقياً للتاريخ وللسياسة يجيب على اقتصادية أخرى وان اكتشاف لينين يجري حقيقة عندما يكون المقصود هو نقد الاثنيتين معاً . قراءة أولى حقيقة لمؤلف (لينين في هذه الحالة) عندما تتطلبها الشروط لا تبعاً للرغبات الفردية . وإذا يتجسد المنطق اللينيني مرة أخرى فإن النزاعات المذهبية تصبح مسائل حياة أو موت .

انطلاقاً من اكتشاف الاستقلال الذاتي للسياسة من جديد من خلال لينين ، أفلا نجد أنفسنا في الحال في مواجهة قضايا خطيرة (٣٠) ؟ هل هي صدفة إذا كان

(٢٩) كان ذلك هو القرار الانجليزي لإيقاف هجوم محمد علي ضد الباب العالي .

(٣٠) هذا الاستقلال الذاتي اكتشفه لينين بمناسبة وضع وصفه لوكاش على النحو التالي : « كلما يكون مجتمع مقلوب الأوضاع كلما كانت بليتة « العادية » قد كفت عن السير ، عن العمل بدقة ، كلما كان توازنه الاجتماعي - الاقتصادي مختلفاً ، باعتصار كلما يكون وضع ما ثورياً كلما كان (أعماله الطبقة ، المعنوية أو الموجهة بوعي) دوره حاسماً . » (لينين . دراسات ووثائق دولية ، باريس ١٩٦٥ ، ص ٥٩) . ومع ذلك لا ينبغي حداثاً تجريبياً فحسب ، وإنما يرتفع بسرعة إلى مستوى المفهوم معنا يلتقي وقد تجاوز النغمة بالتاريخانية .

هذا الاستقلال الذاتي قد تأكد بادية ذي بدء في بلدان ذات تقليد تاريخي قوي ، أيأ كان الاستخدام الذي يجري لذلك فيما بعد ؟ وهل هي صدفة إذا كان قد تناوله أ. غرامسي (A. Gramsci) من جديد وحلله ، متأملاً في ما كيا فيلي الذي كان يعود إليه ، بعد دورة كبيرة ، من أيدي المدرسة التاريخية الألمانية ، من بسمارك (Bismarck) وكروثشي (Croce) ؟ ألا يستطيع العرب اليوم ، بسلوكهم الثورة الكبيرة نفسها ، العثور عليه ، معبراً عنه أو مرموزاً إليه في ثلاثي ابن باجة - ابن خلدون - ابن تيمية ؟ ففوق جميع أراضي الدنيا حيث أحتلت معالجة البشر طبقة عصور إدارة الأشياء لم تدع السياسة في حقيقة الأمر للاقتصاد أن يتمثلها بسهولة .

إذا كان لا بد من أن يوجد هناك حقيقة مثقف ما كان ليتوجب عليه أبداً أن يدع نفسه حبيس النزاع الديالكتيكي الخاطيء للطبقة - النخبة ، هذا المثقف كان هو المثقف العربي الذي كان يعيش يوماً تحت وطأة الماضي ويعرف بالتجربة التحديد المزدوج الاجتماعي والتاريخي . وعليه فإن طرح التحديد المباشر للنخبة كسلطة من قبل الطبقة هو وهم ، وتأکید تجانس النخبة واستقلالها المطلق هو تعميم مفرط في مقاييرته للواقع . فثمة نموذج محسوس أكثر وأكثر تعقيداً يتيح إنقاذ استقلال السياسي الذاتي ولكن في نطاق بنية شاملة ، وسيظهر التجريدية والتطورية التحررية التي ليست الاقتصادية الماركسية إلا صورة مختلفة عنها ، والجزئية المحافظة التي يخشى أن تبعث من جديد إذا مضينا إلى أبعد من ذلك بطرح الاستقلال الذاتي للنخبة . فالانتماء لجنسية العربية الثورية تستطيع الانتفاع كثيراً بملاحظات غرامسي إذا ما هي اعتنت بإعادة تفسيرها في اتجاه التقليد السياسي العربي (٣١) .

سوف يتيح هذا الجدل ، على المدى الطويل ، إلقاء بعض الضوء على الشروط التاريخية التي أفسحت المجال لميلاد لنزعة النخبة نفسها . ففي أي الظروف تكون منهجيتها مطابقة لموضوعها وتستطيع الإفلات من وظيفتها الايديولوجية بأن تكون آلة حرب ضد التحليل الطبقي كما كانت بصورة ظاهرة حتى الآن في الولايات المتحدة ؟

(٣١) إنه لأمر بالغ الدلالة أن تظهر أول ترجمة لهذا المؤلف في عام ١٩٦٩ : « الأمير الحديث » ترجمة زاهي شرفان / وأليس شامي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩ .

ازدواجية العمل على الايديولوجيين :

اندغام ، تراجع قطاعي ، استقلال ذاتي للنخبة : إنها وجهان لنفس الظاهرة من السيطرة ، تستكمل بوجه ثالث هو ازدواجية مذهب الايديولوجيات . فإن المماحكة ، الجدال اللفظي (أو الكلامولوجيا كما يقول مرقص) هما قبل كل شيء حدث اجتماعي .

إن الايديولوجية ، بالمعنى الأول ، ناشئة مباشرة من البنية ، هي بالطبيعة غير متطابقة وستبقى كذلك دائماً . فذلك التي تأتي من الخارج تتجسم ببطء بعمل الذين يتبنونها ، بأية آليات ؟ لقد كان أ. غرامسي يفكر في دور المثقفين بإزاء طبقة عمالية ما يزال بعض أعضائها عند التصور البطليموسي للعالم (٣٢) . وقد أخذ الايديولوجيون العرب بهذه المشكلة في حالة أكثر تعقيداً للغاية .

إن الاستقلال الذاتي للنخبة يعطيها قدرة على التفريع إلى ما لا نهاية ويخلق حاجة متعاضدة لعلامات مميزة : تلك هي الايديولوجيات بالمعنى المبتذل التي تستورد كأزياء الثياب . والماركسية بجميع فروقاتها لا تشكل استثناء من القاعدة . يمكن إذن القيام بدراسة لإدخال وانتشار الماركسية من حيث هي دلالة واولئك الذين تولوا القيام بهذا العبء بعد تجربة الأحزاب المعترف بها التي كانت تتمتع باستقلالها الذاتي بالنسبة للمجتمع كسائر النخبة السياسية بأكملها ، كانوا ماركسيين .

لندع جانباً في هذه الآونة وجهين من هذه الماركسية : درجتها في التمثيل (في التعرّب) ودرجتها في العقائدية ، ولنلاحظ فحسب أنهما درجتان متعاكستان إحداهما مع الأخرى وأنهما كلاهما متعلقتان بتطور المجتمع في جملته . فالتمثيل لا يمكن أن يتم ، والعقائدية أن تلتطف (تشعشع بالعربية)

(٣٢) « تسطيع طبقة ما ، تكون شرائح معينة منها ما تزال عند تصور عالم بطليموس ، أن تكون مع ذلك المشكلة لوضع متقدم جداً ، تلك الشرائح المتأخرة ايديولوجياً [...] تكون مع ذلك متقدمة جداً من وجهة النظر العملية ، أي من وجهة نظر الوظيفة الاقتصادية والسياسية . وإذا كانت مهمة المثقفين أن يحددوا وينظموا الإصلاح الأخلاقي والفكري أعني أن يطابقوا الثقافة مع الوظيفة التطبيقية فإن البديهي أن يكون المثقفون المتطورون محافظين ورجعيين . » (« مؤلفات مختارة » ، طبعة اجتماعية ، ١٩٤٩ ، ص ١٥٨ - ١٥٩) . ونرى جيداً في أي شيء يكون التطبيق العملي لامتلاك وسائل الانتاج ، « تصويباً » .

إلا إذا وجد المنهج موضوعه ، إذا المجتمع ، بمعنى ما ، أتاح تجربة النماذج المدونة في السرائر (٣٣) .

إن الظاهرة البينة في تاريخ الماركسية العربية القصير هي أنها مرت بالمرحلة الثلاث المعروفة : مرحلة الماركسية الشعبية ، التي رأت آثارها تلتطف في تيار الطوباوية الإسلامية العريض ، الماركسية الشرعية التي تحولت فيها ايديولوجية الأحزاب الناشئة مع ذلك تحت تأثير اللينينية والماركسية الاقتصادية التي تحولت سريعاً إلى تلقائية . فلماذا جرى المرور بنفس التجربة من التابن الايديولوجي ؟ حتى إذا كانت مستعجلة ما كان ينبغي للماركسية بالضرورة أن تتكرر بجميع فروقاتها لذلك يعثر بعض المثقفين العرب ، وهم يتحققون من الفرضيات اللينينية ، على التاريخية في المستوى الايديولوجي نفسه ، انطلاقاً من أي شيء في حقيقة الأمر ، يهاجم الياس مرقص الذي يعلن عن نفسه انه ماركسي لينيني ، النزعة الاقتصادية أو الماركسية التحررية الغربية ؟ لقد سبق لنا القول أن تحليله للغوية يقضي إلى ضرورة إعداد مشروع تاريخي قومي . والحال أن هذا المشروع بالنسبة له هو مشروع الوحدة العربية . وواقع الأمر أن الماركسيين سواء أكانوا اقتصاديين (تلقائين) أم ماركسيين شرعيين (تحرريين) ينكرون هذا المشروع لأنهم ، وهم لا ينطلقون من تحليل تاريخي ، لا يرونه مدوناً في الواقع ، لا يتوجسون حدوثه في نهاية الهيمنة الامبريالية (٣٤) . إن الوعي بهدف الامبريالية التاريخي منذ عام ١٨٤٠ يعني **بفعل الواقع** (ipsoferets) استئناف حمل عبء الوحدة كطلب ملج للحقيقة الواقعة . فبمجرد أن يدخل البعد التاريخي في التحليل

(٣٣) بهذه المناسبة ، قد يكون من الغرور أن نحيز نوعين من العقائدين : قبل وبعد الثورة إذ توجد بين المرحلتين حقبة من الـ « مراجعة » الإيجابية عندما يكون المجتمع مشغولاً . هنا نتكلم عن عقائدية التجلر لا عقائدية ستالين . وفي الحالتين مع ذلك يكون مفهوم الكلية ، الشمولية مركزياً كما يكون شأنه في كل فكر تاريخي ، وإن ما يتجه إليه نقد ل. الثور هو ضد هذا المفهوم كنقد ك. يوبر قبله ، وعلى صعيد نظري صرف فإن الجدول يكون بلا مخرج وربما بلا موضوع ، إن المستوى الذي يجب أن يبت فيه هو مستوى التطبيق السياسي . ومن جانب آخر يثير أن الرابطة بين تاريخية وفدائية لا تقصم عراه . وإذا لم نضع في مركز تفكيرنا التمييز بين مجتمع مسيطر ومجتمع واقع تحت السيطرة لأمكننا فعلياً أن نخلص إلى أن مفهوم الشمولية هو عدو العلم والحرية في آن واحد .

(٣٤) انظر الملاحظات المبشرة عن السياسة الاستعمارية بدولية الثانية في كتابه « الماركسية والشرق » دار الطليعة ١٩٦٨ .

يرتسم الهدف الوجودي في الأفق (٣٥). ولا يتأكد المستقبل لايديولوجية معينة إلا إذا أُنِحت تحقيق أمل ماض متصل تحقيقاً ملموساً. إذا كان التفكير في تأخر المجتمع الروسي المتراكم - النمو غير المتساوي في إطار الرأسمالية العالمية - قد أُنِحت إزاحة النقاب عن سر ثورة لا تتوقف فإن أخذ جميع العقبات المتراكمة على طريق الوحدة بعين الاعتبار هو ما يعطي للتاريخ العربي الحديث وزنه وللهيمنة الامبريالية دلالتها الحقيقية ولد «رد» الثوري آفاقه من النجاح. وإذا نجد في نهاية التحليل الوحدة العربية، نستطيع الصعود مع السياق: وحدة، نخبة ذات استقلال ذاتي، مجتمع متصدع، هيمنة؛ فإن النسق التصوري نفسه هو الذي يظهر ثانية في مستويات عديدة ويرتسم خلفه دائماً شكل الإطار التاريخاني. وأياً ما كان الطريق المتبع فإننا نفضي إليه بالتأكيد.

إن المقصود بالتحليل الأخير هو تطوير الماركسية لنظامية التاريخ ويبدو أن هذه الماركسية التاريخانية هي وحدها القادرة على ضبط الحقيقة الواقعة المعاشة بأكملها وبالتالي على التأثير فيها. وظهورها، في حالة الاقتضاء العقلاني، هو المؤشر بلا شك، على تغير عميق: إن المجتمع العربي يستبطن لأول مرة التاريخية وبطريقة وضعية وليس على نحو سلمي كما فعل ذلك مرات عديدة في الماضي تحت ستار التصوف. ومع ذلك فإنها إذا بقيت على شكل نظري، لن تحسن في شيء من الوضع الانتقائي الذي أظهرنا مدلوله الاجتماعي. وإذا كان لا بد من أن نحصل على نهضة ثانية «حقيقية» - توصف أحياناً على أنها تطوير - فإن هذه الماركسية يجب أن تتجسد في دراسات متعمقة في آلية التحول الايديولوجي (ideologisation)، وفي النخبة وفي الأساس الاقتصادي من حيث هو عنصر في النظام العالمي وفي كل مرحلة يجب أن يكون تحليل العلاقات المترابطة خاضعاً للتسلسل التكويني، ذلك أن ثمة بنوية بلا عمق، التجسيد الجديد للتطورانية التحررية هي التي أُنِحت ميلاد معاني مجردة بالكامل كعاني الرأسمالية القومية والبورجوازية القومية والديمقراطية القومية. وتجسيد

(٣٥) وإن كان أنور عبد الملك يشاركه نفس الاهتمام بالتاريخانية وهو الذي يقضي أمياً على إلهام الوقت فإنه لا يقضي إلى نفس النتيجة. لا بد من مباشرة تحليل أكثر تنقيحاً من هذا الذي تبدو معالته هنا ولكن يبدو مع ذلك الدقة في هذه النقطة هي بجانب اليأس مرقص.

هذه الماركسية التاريخانية يكون في نهاية كفاح ايديولوجي طويل لتقديم صورة شاملة إلى المجتمع العربي، مقنعة لحاضره وماضيه.

بهذا العمل يتعصر، يتحدث المجتمع، تندمج النخبة بالمجتمع، تتجسد الايديولوجية: وعلى هذا النحو يكون الطريق إلى الشرعية السياسية قد رسم. وينتسب المناسبة نغز على معنى للتطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج، المنسي إلى حد ما، والذي هو «تحقيق» نظام دلائلي بالعمل السياسي، والذي يدعم بدوره، المقصد السياسي. وعندما تصبح هذه الماركسية هي المنطق الداخلي لما يقوله المجتمع العربي عن نفسه يكون هذا المجتمع قد تمثل من خلال الكفاح الايديولوجي المكتسبات النهائية للمنفعية والتحررية والتاريخانية (٣٦): وثمة «عقل أول Logos سياسي» يكون قد نشأ، سوف يتيح وحده عندئذ التطبيق الحقيقي للبرنامج السياسي الذي يجري الكلام عليه منذ زمن طويل: إصلاح زراعي، ديمقراطية، استقلال قومي.

ولكن إذا كان المقصود إخضاع الفكر للتاريخ، تأريخية الفكر، فحسب فإنه سوف يستطيع أن يتم في أي مذهب حتى لاهوتي. وقد سبق لـ (جيب H. A. R. Gibb) أن دعا العلماء إلى الممارسة التاريخية ولم يُسمع كلامه. وفي حقيقة الأمر لا المشايخ ولا التحرريون يستطيعون إخضاع فكرهم للتاريخ (٣٧) لأن الأولين ينكرون التأخر وينكر الآخرون التفاوت المحتم لنمو الأمم. وهم لن يفعلوا ذلك إلا عندما يكون المجتمع قد تمثل التاريخانية بكفاح الماركسيين الايديولوجي المستبسل. وبعد كل شيء ربما كان صادق العظم يعمل، دون أن يرمي إلى ذلك تماماً، على تجديد الفكر الديني.

(٣٦) كتب أ. غرامي: «إن فلسفة التطبيق العملي للملكية وسائل الإنتاج هي «التاريخانية المطلقة» إنها الفكر الذي يصبح عالمياً وأرضياً، دينوياً، بصورة مطلقة، إنسانية مطلقة للتاريخ». (مصدر سابق ص ١٧١). ولقد أظهر فيما سبق دور المثقفين في الإصلاح الأخلاقي والفكري للطبقة المتقدمة من وجهة النظر العملية. وكل التجربة المؤخرة للاتليجنسيا العربية تبدو أنها إشهاراً لهذا التحليل.

(٣٧) الأمثلة على هذا العجز بالنسبة للشيخ نجدها في كتاب محمد الباهي: «الفكر الإسلامي الحديث وصلاته بالاستعمار الغربي»، بيروت، دار الفكر، طبعة خامسة، عام ١٩٧٠. وبالنسبة لليبرالي عبد حسن صعب: «تحديث الفكر العربي»، بيروت ١٩٧٠. والكتابان مفيدان مع ذلك.

تاريخانية واقعية :

هل لهذه التاريخانية الفعلية التي تكتشفها الانتلجنتيا العربية الثورية من جديد ، من دلالة غير دلالتها المحلية ؟

إن التاريخانية ، على نحو ما برزت من خلال التحليلات السابقة ، هي ، على عكس المعتقد غالباً ، الشكل الأكثر وضعية للعمومية (Universalisme) ، فجميع فروقات الفكر الوضعي ، ذى الصبغة التحررية أو الماركسية ، تنصف بالعمومية بالتكتيك والتجارة العالمية ولا ترى التراجعات (التفاوت في النمو بين المجتمعات وبتداخل المجتمع الواحد نفسه) : من هنا وجود عجز في أن تدمج رد الفعل بمقصدتها سواء ادعت نفسها رومنطيقية أم قومية (٣٨) . في هذا الإطار تنقلص التاريخانية إلى فلسفة ممارسة التاريخ وربما ينبغي تسميتها نهائياً بالتاريخية (historisme) ؛ وكنظر للسلبية الانفعالية ، فإنها تبرر الفوارق الفولكلورية لطرق التنمية وتبنيء الميدان للغيرية الشاملة التي ترجع الوحدة إلى مجال ما تحت التاريخ (طفولة المجتمعات ، الفرد أو الفكر) أو يلقي بها نحو أحلام عليا ، فوق الأرضية (سباق إلى الكواكب أو موت كوني) .

أما التاريخانية الأخرى فتكشف عن نفسها على مستوى الممارسة السياسية ، عندما تقوم النخبة باختيار إيديولوجي محدد : اختيار تصويب الفراغ الثنائي إيديولوجية - بنية ، ذلك أن الهدف يكون محددًا بالتأمل في الإخفاق التحرري ، المطالب به أو المعاني سلباً من التاريخية وغالباً ما يرمز إليه بكوارث قومية كبرى (بينا ، نوافرا ، ميناء أرثور ، الخ ..) فنموذج ما كان فعلاً في مكان آخر ، مجرداً من قبل الأيديولوجي يجري تناوله من جديد ويعاد تجسيده . تلك هي اللحظة التي يقول فيها رجل التطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج : ليس لي سوى

(٣٨) يربط التحليل الثقافي الانجلو - سكسوني تقليدياً ، الرومنطيقية والتاريخانية والقومية تحت تأثير التجربة الألمانية . وليس هذا هو الشأن في التحليل الفرنسي التقليدي (باستثناء دراسات قصيرة جداً لألفريد ويل - Bric Weil) ، الأمر الذي يتجلى بنسبة تقليص لمعنى التاريخانية والرومنطيقية معاً . انظر : ر. جيرارد (R. Girard) : « حول الأيديولوجية القومية » ، منشورات (R. F. S. P.) ، ١٩٦٥ ، ص ٤٢٣ - ٤٤٤ ؛ هنري لوفيفر (Henri Lefevre) : « الرومنطيقية الثورية » ، منشورات (N.R.F.) ، تشرين الأول - أكتوبر ١٩٥٧ ، ص ٦٤٤ - ٦٧٢ .

اختيار واحد هو اختيار إعادة عمل ما وقع ، بغض النظر عن أسبابه الخاصة . ولا شك في أن الفوارق الفولكلورية تبقى على حالتها (لغة ، تقليد ، طبخة ، موسيقى ، غناء ، الخ ..) ؛ لكنها قلما تؤثر في المشروع القومي . وبتمصه للنموذج من جديد يجعل رجل التطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج من التاريخانية موضوعية : الطريق الموحد للنمو التاريخي ، الحقيقة العامة المعطاة في التاريخ وحده وبه . فأياً كانت الأهمية التي يقرها فيلسوف التاريخ أو مؤرخ الفلسفة ، في المجرد ، بعيداً عن الواقع : ليس للتاريخ من معنى . إن رجل التطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج ، في مكان آخر غير مكان مجتمع هذا الطالب ، هو الذي ، بتبنيه إيديولوجية ترمي إلى الشمولية ، يقطع في المسألة ولا يدع للفلسفة إلا مهمة تفسير أفعاله (٣٩) .

ليست التاريخانية على هذا النحو إلا الوجه الآخر للواقعية ؛ الوجه الذي يحيل إلى التوازن الدائم بين الأفراد والجماعات والأمم . أو ليست الـ « حقيقة الواقعة » ، فعلاً فترة من مخطط التحليل الإجمالي ومن برنامج العمل التي يجب أن نمرّ منها (٤٠) .

إلا أن كثيرين يعتقدون أن الأساس الوحيد للشمولية هو المنطق المجرد ، منطق العلم . لنذكر بأن أسماء عظيمة في التاريخانية قد انتهوا إلى اتجاه معاكس تماماً وأنه لم يرد أبداً على ملاحظاتهم إلا بعلامات تعجب (٤١) . قد يقال بأن كل هذا المنطق المستوحى من هيجل ، وهو أيضاً عدو لميكانيكية نيوتن ، ليس إلا تلاعباً في الألفاظ . لكل واحد الخيار في الاعتقاد بذلك على شرط ألا ينسى أن ثمة تلاعب آخر في الألفاظ يرد عليه لا يكون بريئاً كل البراءة ، هو جناس المحافظين عرباً كانوا أم غير عرب ، الذين يعارضون الماركسية التاريخانية ببداهة

(٣٩) لقد سبق أن كان هذا حقيقة بالنسبة لانتشار الأديان .

(٤٠) نجد أمثلة عديدة في حياة الثوريين العظام . وهذا يكون صحيحاً كذلك فيما يتعلق بالياس مرقص والنزاع على فلسفتين .

(٤١) انظر حول ج. لوكاش (G. Lukacs) ملاحظات (C. Lichtheim) في كتابه : Studies in the Philosophy of History , Harper, Torch Books , 1965, p. 174 كذلك حول غرامشي وواقفه « المذلة » انظر : ج. تكسيه (J. Texier) ، مجموعة : فلاسفة جميع العصور ، سيفر ١٩٦٦ ، ص ٧٧ .

اوروبا ولا - اوروبا

لقد خرجت أوروبا ، انطلاقاً من تاريخ معين ، من أوروبا : بفتح ا ثر فتح انتهت إلى السيطرة على الكرة الأرضية بأكملها : ولم يكن ذلك حدثاً جديداً .

فماذا تختلف هزيمة القرنين الأخيرين عن هزيمات الماضي ؟ من المستحيل في الساعة الحاضرة الإجابة على هذا السؤال ؛ ثمة خطوات إعدادية قد عملت والحال هذه ، في محاولة للوصول إلى إشكالية عامة متعلقة بالعلاقات بجميع أنواعها ، التي عقدتها أوروبا مع الشعوب الخارجة عن أوروبا ، بعد دراسة جميع الحالات ومقارنتها بعضها إلى بعض .

لقد بدأت أوروبا بأن فرضت على الشعوب غير الأوروبية أساحتها ، ولأهلها وقوانينها وتجارها ولغاتها ، وهذا الشكل الأول من الهيمنة : الذي كان يتطابق مع شعور بالضعف والعزلة (بقاء الترك زمناً طويلاً على أبواب فيينا) ، لا يسجل أي انقطاع مع الماضي ، حتى القريب . في نفس الوقت كان المبشرون ، الموفدون إلى آسيا (ولكن لا إلى الإسلام) يحاولون العمل على القبول بإلههم بوسائل ملتوية ، دالين بذلك على الاعتراف بقوة الغير . هذا الاعتراف من اللا - أوروي إذا ما نظر إليه مباشرة لأول مرة . إلا أنه غير مندمج بعد ، يتضح على الصعيد الأيديولوجي ، في نسبية شخص مثل مونتيني (Montaigne) وتسامح شخص كفوولتر ونازيخانة واحد كهردر (Herder) .

أما الشكل الثاني للهيمنة فإنه إذ يتطابق مع نمو الثورة الصناعية البطيء ، يبلغ ذروته في منتصف القرن التاسع عشر . العالم على وشك أن يصبح منهياً وقد قسم بين بلدان أوروبا الرئيسية . عندئذ يدور الكلام على آسيا النائمة وعن الشرق المنحط وتركيا المريضة ... فيشيد خط معين من العلاقات حيث يتناوب

المنطق الرياضي ، رافضين أن يروا بأن اتفاقاً عاماً في هذا المستوى لن يظهر التفاوتات ولن يكفل شيئاً ضد الماراة والتمرد . فهو تلاعب بمقدار ما هو ذلك الذي يقوم على التفتيش عن الإنسان فيما وراء الإنسان في قوانين الحلم وفن البلاغة . إن العالم هو حلم إلهي وهذا الحلم هو في الكلمة . فجميع الجوامع وجميع المغاور ، وجميع خانات القوافل في عالم الإسلام الفسيح قد رددت أصداء هذا الاشهاد المحموم وكل علمنا طيلة عصور لم يكن قط إلا جهداً مبذولاً باتجاه توضيح الاسم الإلهي (٤٢) .

إن الترياق الوحيد حتى الآن الذي عثر عليه ، الشافي من الشيطان الداخلي لكل مثقف عربي هو التاريخانية . فإنقاص قيمتها هو في نظرنا شكل من أشكال العدوان الثقافي .



(٤٢) راجع حول هذه النقطة المركزية في تاريخ العرب الثقافي مقال محمد مهدي الإيتاني :
 "Language and Logic in Classical Islam, *Logic in Classical Islamic Culture*, G. Von Grunbaum ed., Wiesbaden 1970, p. 51 - 83.

فيه العنف والإقناع والتهديدات . ويأخذ العالم بنهج أوروبا ، وهذا هو عصر الإصلاحات ، عصر الأوربانية ، عصر تركيا الفتاة ، الصين الفتاة ... عندئذ أخذ رد الفعل يترامى . كانت أوروبا تقول للجميع : « إعملوا مثلي » ، فيجيب الآخرون : « ولكن من أنت ؟ » وبدءاً من ذلك الحين لم يعد يتوقف الحوار . تتغير أوروبا بتغيرها للآخرين ، ويضطرها هؤلاء وهم يسألونها إلى أن تطرح نفسها للمناقشة . فتوسع الحرب العامة الأولى هذا الديالكتيك ثم نضعها الحرب الثانية في الدرجة الأولى من محرمات الساعة .

هذه العلاقات يمكن أن تدرس في مستويات مختلفة : مستوى التعلق بالأمور الغربية (escotisme) (الشرق في الآداب الفرنسية أو الإنجليزية) ، مستوى السياسة (تاريخ الحركات الدستورية في الصين أو في تركيا) ، مستوى الاقتصاد (أنها مشكلة التنمية أو التخلف التي طال نقاشها) ، ومع ذلك فإن الاتجاه هو إلى تفضيل المستوى النفسي - الأيديولوجي . ومن أهم الدوافع إليه أن المعنيين يشككون الآن طرفاً من الجدل الذي لم يعد يمكن وصفه من الخارج . وفائدة هذه الدراسة جلية : إنها تتيح فهم ديناميكية نصف القرن المنصرم . فليس موضوع الخلاف فحسب أوروبا التي تنحني على ماضيها وإنما حقيقة الصلات الواقعة بين شعوب وأمم وإمكانية نموها وتطورها .

١ - طرح المشكلة

تجد الدولة « التقليدية » نفسها ، بعد هزيمة عسكرية في مواجهة سلسلة من المتطلبات : عليها أن تفتح أبوابها للتجارة الأوروبية ، ولتشجيع هذه التجارة لا بد لها من إدخال تشريع « موضوعي » أي نظام قضائي مطابق للقانون الأوروبي وضمان سلامة التجارة بإعادة تنظيم جيشها وشرطتها ، باعتبار النظر إلى هذه السلسلات الثلاث من الإصلاحات كشرط ضرورية للحضارة . ثم يتبع الجندي والتاجر والدبلوماسي الأوروبي ، المدرب العسكري والمشتار القانوني والمالي . فقد وجدت نفسها الصين واليابان وتركيا ومصر وتونس ومراكش ، بدرجات مختلفة ، أمام هذه الحالة . وفي هذه المرحلة تكون حكومة البلاد المعنية وحدها هي صاحبة الشأن ولا يكون في وسعها إلا الخضوع ، ويكون دفاعها الوحيد هو التأجيل .

ومع ذلك يجب عليها أن تبرر ، أمام الرأي العام في بلادها ، إدخال تجديدات تحت ضغط الأجانب الواضح . غالباً ما تطرح نوعاً من الاستثناء ، مع الإشارة بحجاء إلى النتيجة التي تنتظرها من وراء ذلك (اليابان عام ١٨٥٣ - مراكش عام ١٨٨٦) . وتكون التبريرات جميعها من نوع عملي ، وينظر إلى المشاكل في إطار العلاقات القديمة للقوى ، إلا أن تلك الإصلاحات المفروضة تتطلب تدريباً جديداً ، وهكذا يفتح الميصر ، بالاستفادة من حالة جديدة ، مدارس لا تلبث فائدتها أن تفرض نفسها . فإن رد الفعل الذي برز كان على هذه العواقب إذ أن أساس المجتمع التقليدي سرعان ما تعرض للخطر . فمن قاد المعارضة ؟ الأرستقراطية القديمة ، التي كثيراً ما كانت متفوقة في الحكومة . إلا أن الحالة لم تكن هي نفسها في كل مكان : إذ أن أعنف رد فعل وأكثره دواماً سيكون حيشما تصف نفسها الأرستقراطية بعبارة الثقافة (الأدباء في الصين ، العلماء في الإسلام) . حيث أحست هذه الطبقة في الحال ، كحامية للقيم الدينية والثقافية أنها في خطر ، وهي ترى بوضوح أن مصالحها ومصالح الدولة قد بدأت بالتباعد . فتنتقل بهجوم منظم ضد الثقافة الجديدة . وسوف يكون المقصود هو قومية ثقافية التي تعاني التحليلات اليوم عناء في إعطائها عنواناً يفرقها عن أشكال القومية اللاحقة (الحالة تطرح نفسها بالنسبة لآيديولوجية الأفغاني) : ذلك أنها لا تضع أمتين ، الواحدة في معارضة الأخرى ، عرقين أو حتى دينين وإنما تقليدين ثقافيين أساساً . ولما كانت المناقضة نفسها هي المعيرة : فلم يجرب أحد تعريف الطرفين المتعارضين تعريفاً ملموساً : أوروبا والصين ، أوروبا والإسلام ، أو بصورة عامة الغرب والشرق . إلا أن ثمة أفكاراً مشتركة قد صارت آخذة بالتميز .

إصلاح تقليدوي :

الفكرة هي استخلاص حجة من قدم الثقافات التقليدية والنظر إلى أوروبا كحديثة عهد ما تزال بعيدة عن بلوغ الرشد ، التضييق . فيقال إن قوتها الحاضرة هي محصلة اقتباس (الأولوية للعلوم الصينية - الهندية - العربية) ، جرى اكتسابه حديثاً ، في حين أن الثقافات القديمة قد سبقتها بالقيام بهذه التجربة وتجاوزتها إلى مشروعات روحية أغنى . ولهذا السبب ، على حد ما يقال ، ليس مرد ضعف هذه المجتمعات الحالي إلى تأخر تكنولوجي ، وإنما إلى ضلال بعيد عن أهدافها

الروحية ، على أثر كوارث حلت بها (اجتياحات وفتوحات في الأساس : المنشورية في الصين ، التركية في الإسلام العربي ، الخ ..) . فالإصلاح الذي نجح مباشرة والأخذ به ليس إذن إصلاحاً عسكرياً أو سياسياً ، ولكنه إصلاح أخلاقي : المقصود العودة إلى صفات الأجداد العظيمة ، (ومن هنا عبارة الأصالة المطبقة أحياناً على هذا التيار) . ومع ذلك ، فيما عدا بعض الاستثناءات ، لم ترفض التقنية الأوروبية : إذ اعتبر تنبئها ضرورياً على شرط تجريبها من كل تطبيق ثقافي . وهكذا نُسِي تصور آلي صرف للعلم : ولتعريف الدور الذي يجب أن يقوم به ، يلجأ في الصين إلى التعارض القديم جوهر - وظيفة ، وفي الإسلام إلى غاية - واسطة . هكذا في إطار هذا التفرغ الثنائي ، بين عودة إلى المنابع على الصعيد الأخلاقي والسياسي وتجديد في ميدان الآلات المادية ، يجب موضعة الدوي العالمي للتجربة اليابانية التي تبدو وقد وفقت بين الضروريتين المتناقضتين .

٢ - ميلاد المثقف

كانت لهذا الساهل من جانب القائلين بالأصالة عاقبة إناحة المجال للتأثير الأوروبي في أن يتمسك . وإن كانت هناك حالات أغلقت فيها مؤسسات حديثة (تركيا عام ١٨٧١) فإن التربية الجديدة بصورة عامة استمرت في الانتشار ؛ وقد أرسل الطلبة إلى أوروبا (لم تدرس بعد ملاحظاتهم أو يومياتهم الخاصة بصورة منظمة) . هذه الثقافة الأوروبية الكبتية في جوهرها ، أتاحت المجال لنشوء نمط خاص يتحلل بها المثقف اللا - أوروبي ، كثيراً ما جرى وصفه في الآداب (دوستيوفسكي ، كونراد ، مالرو ...) وفي العلم السياسي (تحت اسم النخبة الجديدة) . ويبدو أنه يكاد يميز نوعين : النوع الذي يتألم مباشرة الثقافة الأوروبية وذلك الذي يلجأ إذ لا يمتلك ناصية لغة أوروبية ، إلى الاقتباسات . وفي هذه المرحلة التي نعتينا ، إن ذلك الذي ما يزال متألفاً مع ثقافته التقليدية ، هو الأشد فعالية إن لم يكن أكثر مطابقة . وعليه رأى العصر الذي يدعى عصرًا تحريراً ، تخوفاً في التعاون ثم قطيعة متعاطمة بين هذين النوعين من المثقفين المحدثين . يمكن أن يقيدنا الزوجان ليانغ شي - شاو (Liang chi-chao) وهو شيه (Hu shih) في الصين كمثل في ذلك : الأول حاول جلب عناصر منفردة من الثقافة الأوروبية

إلى منظومة التقليد . والثاني أبدى رأيه في جوانب من ثقافته بالنسبة للمنهج الأيديولوجي لأوروبا ، فالثاني يظهر منطقياً أكثر لأن منهجه في استخدام المراجع أكثر فعالية ، إلا أن الأول يمارس تأثيراً أكبر لأنه يهيء العقول للقبول ببعض القيم الغربية التي يرى أنها لازمة .

انتقال إلى الليبرالية :

هناك دلالة لهذا الانتقال تكون عندما يقتنع الطالب اللاأوروبي بأن هدف الثقافة الأوروبية ليس فقط الاغتناء المادي . فالتعارض بين روحانية ومادية ، وهو أمر جوهرى عند المتمسك بالأصالة لن يعود مكبوتاً ، بل يصار إلى الاعتراف بأن في إرادة أوروبا قيمة ما ألا وهي العمل على إشراك الشعب في الإدارة العامة . ولما كان تفوق النظام السياسي - الإداري الغربي ليس موضع شك فإن المشكلة ترجع إلى العثور على أفضل وسيلة لجعله سهل المثال . لذلك تأخذ سلسلة من الاقتراحات طريقها لتبرير التحول الديمقراطي (محدودة جداً مع ذلك) . وفكرة الإصلاح نفسها لا بد من أن يجري تقييمها في مجتمع كان يقدر حتى ذلك الحين الاستمرارية . وسوف يقول المصلح الصيني أن تاريخ الصين بأكمله كان تجديداً مستمراً تحت ستار العودة إلى التقليد ، بمناسبة التغييرات في السلالات الحاكمة ؛ وسوف يلجأ المسلم إلى القرآن الذي ينكر على المشركين الحق في الانتفاع من وفاء لدين آبائهم ؛ وكل واحد منهما سوف يعيد تفسير التقليد . فليانغ شي - شاو يعطي معنى سياسياً واقتصادياً لمذهب المراحل الثلاث الكلاسيكي : مرحلة السديم والسلام والانسجام العظيم التي سوف تعني على التوالي في رأيه العصر الذي تسود فيه الديمقراطية ، وعصر الازدهار ثم عصر العلم والسلام الشامل . وسوف يجعل على عبد الرازق من معنى الشورى والإجماع مرادفين للديمقراطية . والمهم في الحاليتين ليس إثبات أن النظام الديمقراطي قد وجد بالفعل بقدر جعله أمراً ممكناً في المستقبل . ومع ذلك لا يكفي إثبات أن الإصلاح ضروري وممكن بل يجب البرهان ، فضلاً عن ذلك ، أن أوروبا قد اضطرت على حد سواء أن تقطع في فترة معينة مع تقليدها الخاص ؛ ومن هنا الأهمية التي تغطي للإصلاح ، الذي يعتبر كقطيعة وأحياناً محاكاة للإسلام . وقد برزت هذه القضايا جميع الحركات الدستورية في بلدان الشرق .

مأساة المصنف الليبرالي :

يبدو هذا التدليل للناقدين المعاصرين ضعيفاً إلى حد بعيد ، ويتراءى كذلك لعيني مثقف النموذج الثاني المشار إليه فيما تقدم . فهو كمتحضر متطابق مع تحرره لا يعتبر أنه يجب عليه اللجوء إلى هذا التبرير . على العكس : أنه يحكم ويقسوه على ماضي مجتسعه ، ويعزى إخفاق هذا المجتمع إلى « الاستبدادية الشرقية » . وعلى الفكرة المنتشرة على نطاق واسع ، القائلة بأن الحضارة الأوروبية هي حضارة مادية يرد بأن حضارة تستبدل العمل البشري بالآلة تكون أكثر روحية من تلك التي تخشى من أن تزاحم الآلة الإنسان . ونحارج نطاق التحررية السياسية وإيمان لا تشوبه شائبة في منافع التربية ، يتميز هذا الاتجاه بنفعية معادية عمداً لأوجه اللطافة والدقة في الثقافة القديمة الكلاسيكية : من هنا معركة تبسيط الأسلوب التي نشبت والقواعد بل وأحرف الكتابة التقليدية (مثال تركيا) . إن هدف هذا الإصلاح ليس فحسب إشاعة الثقافة (ديمقراطية الثقافة) ولكن كذلك تعزيز الشعور القومي ، ذلك أن القومية الثقافية للمرحلة السابقة تفسح المكان لقومية سياسية - عرقية قريبة من قومية القرن التاسع عشر الأوروبية . ولكي تتمكن الأمة الصينية (أو المصرية) - على حد قولهم - سوف يجب إزالة الشمولية من الثقافة الصينية (أو العربية) . وسيطالب لطفى السيد في عام ١٩١٢ بسياسة الحياد الدقيق في الحرب التركية - الإيطالية ، لصالح الأمة المصرية بالطبع . ويتكلم ضياء غوكال (Ziya Gokalp) عن إنشاء ثقافة تركية - إسلامية تمثل العقلية العلمية في الحضارة الحديثة .

إن ما يمكننا الكلام فيه عن إغراء من الغرب بهذه المناسبة هو عن هذا الاتجاه ، إذ أنه يريق أوروبا المتحررة الخالص ، في الفترة التي كانت أوروبا قد صارت فيها هدفاً للهجوم من كل جانب . ويتبين المرء في مجرى حياة هؤلاء الليبراليين ، بعض الثوابت . فبعد انتقال قصير إلى السياسة الفعالة ، يكرسون أنفسهم لمهام تربوية في العزلة تزداد وضوحاً أكثر فأكثر . وعليه فإن هذا النمط الليبرالي من المثقفين ، وقد خانت الظروف هو الوحيد الذي يعيش في الجدل بين أوروبا والعالم خارج نطاق أوروبا ، حالة قريبة من المأساة ، وسبب ذلك هو عدم الملاءمة الأساسية للنظام الليبرالي مع مجتمع لم يولده . لذلك نجد بعض الليبراليين

وقد يشوا ، يعودون إلى السنة ، هذا التطور كان قد صار مرئياً في الصين لدى ليانغ شي - شاو . وأصبح أكثر منهجية عند شانغ تونغ - سون ، وفي مصر نراه واضحاً لدى توفيق الحكيم . فأولئك الذين يحافظون الآن على قناعة ليبرالية يتبنون سلماً من القيم الفردانية ، عاملين أكثر فأكثر ، على المطابقة بين القيمة والموضوعية . في حقيقة الأمر ، المقصود عدم الاهتمام . لقد حلل جوزيف ر . لينسون هذا الموقف تحليلاً رائعاً في قوله : « في حين يمكن اتهام التقليدي بالرياء ، يؤكد الناقد الصافي غير ذي الهوى ، قبل كل شيء : ليس إخفاق الصين وإنما استقلاله هو نفسه : ليس عبودية الصين وإنما حرية الخاصة (...) » . فالصيني يستطيع استرجاع احترام نفسه بتبني مذهب مشكوك فيه : الصيني الذي يرفضه لا يكون محكوماً عليه مع ذلك بازدراء نفسه ، إذ أن النزاهة الفكرية هي نجد ذاتها وسيلة لاستعادة المرء احترام نفسه (١) . ربما انتقد هؤلاء الليبراليون العنيدون أنفسهم ولكن في العزلة آخذة بالتعاطم (هذه هي القضية الرئيسية في ثلاثية نجيب محفوظ) .

٣ - الاهتداء إلى الثورة

إن الأساس الاجتماعي لهذا الاهتداء هو الإخفاق في تحرير النظام السياسي ، وأكثر من ذلك أيضاً ، تأخر التصنيع . فقد تشكلت بورجوازية حديثة جنينية وأخذت تنمو ، ووقعت الطبقات الأخرى ولا سيما البورجوازية الصغيرة في المدن المتزايدة على الدوام ، في خيبة أمل يرجعها إلى الصواب بالقياس إلى الآمال العظيمة التي غدتها فيما مضى . وفي هذه الحالة كانت الظاهرة ذات المغزى البالغ هي ظهور البطالة الفكرية . وفي الزمن الذي برزت فيه هذه الظاهرة لم يعد الـ « رد » الفكري على أوروبا واحداً : إذ كانت الثقافة الأوروبية قد صارت مندججة بالحياة الجامعية والسياسية بل والاجتماعية إلى حد بات معه من الأصح أن يكون المقصود دبالكتيكاً داخلياً بين منظومات من القيم تعكس وتحرك التنافسات بين الزمر الاجتماعية . فقبول أو رفض واحدة من الثقافتين : التقليدية أو الأوروبية ، لم يعد إلا جزئياً : إذ صارت الغربية المعادية للاستعمار والتقليدية المعادية للتقليدي عملة دارجة .

(١) Liang Chi-Chao and the Mind of Modern China, U. Ofc. Press, 1967, p. 216.

الماركسية الضرورية :

جرى تحليل هذا الانتقال الحاري إنجازاً بالفعل أو بالقوة وفقاً للحالات ، في مستويات مختلفة : اجتماعي - اقتصادي (٢) - سيكولوجي (٣) ، وأخيراً أيديولوجي ، إلا أنه لهذا الجانب الأخير إشكالات سياسية هامة . فقد حسبنا لمدة طويلة أن تبنى الاشتراكية كبرنامج سياسي كان نتيجة دعاية اتقنت إدارتها ، وما نراه في ذلك أكثر فأكثر اليوم إنه نتيجة تطور داخلي . كانت النظرتان الاصلانية والليبرالية متعارضتين ومع ذلك فهما متماثلتان : كانت الليبرالية ضرورية ، ولكن لم يكن يتوجب عليها أن تنطوي على قطيعة مع الماضي ، وكانت التقليدية علاجاً مغرياً ولكنها لم تكن تحل المشكلات الملحة . كانت القيمة والتاريخ على علي هذا النحو متضادين ولا بد من جديد من التركيب بينهما : ولكن ليس وفقاً للمحصلات القديمة في النزعات إلى الأصالة ، إذ كانت للمجتمع وقد أخذ في التطور ، متطلبات أخرى ، « في وسعنا الآن أن نجد مدلولاً جديداً للإغراء الشيوعي لقولية التاريخ الصيني في دورية ماركسية افترضت انها دورية البشرية كافة . في حين أن ذلك هو النظر الصحيح للجهد المركب الكونفوشيوسي على ذلك النحو الذي نجده في مؤلفات ليانغ شي - شاو ، في حماية الصين من شعور خاص بإخفاق إذ تفسر تاريخها كعنصر لنموذج شامل » هكذا اختتم قوله ج. ر. ليفنسن (٤) . فالماركسية تزود بأيديولوجية قادرة على رفض التقليد دون أن تبدو خاضعة لأوروبا ، على رفض شكل خاص من المجتمع الأوروبي دون أن يكون مضطراً للرجوع إلى التقليد . فضلاً عن أن الفرد الذي يتبناها لا يكون مدعواً كالمفكر الليبرالي إلى وجوب الاختيار بين حقيقة ذاتية واعتقاد شعبي : وإنما تكون له إمكانية العمل على مطابقة الاثنين بوسيلة التطبيق العملي للملكية وسائل الإنتاج .

(٢) النظر جون كاوتسكي (John Kautsky) في : Political Change in Underdeveloped Countries, New York, John Willy and Sons, 1962.

(٣) النظر آدم ب. اولام (Adam B. Ulam) في : The Unfinished Revolution, New York, Random House, 1960.

(٤) المصدر السابق ، ص ١٦٩ .

قومية جديدة :

بلى : يدعى رجل الاصلية ، في مواجهة أوروبا ثقافة (صينية ، هندية ، إسلامية) والليبرالي أمة (صينية ، تركية ، مصرية ، إيرانية) ، ويقدم الثوري طبقة ، غالباً ما تكون متسعة للبشرية المستغلة بأكلها من قبل البورجوازية الأوروبية وسوف يمكننا الكلام عن قومية طبقة تحفظ مع ذلك كثيراً من عناصر القوميتين السياسية والثقافية ، من هنا الصعوبة التي تواجه المحللين في بمائلتها . فالقومية الثورية تكون حقاً على مستويات ثلاث : مستوى الطبقة المستغلة ، مستوى الشعب الخاضع للسيطرة ، مستوى الثقافة المكتوبة . كذلك تتخذ المعارضة لأوروبا ثلاثة وجوه .

يتبش الباحثون الغربيون الجانب الغامض في تلك الأوروبية المضادة لأوروبا ، سواء لمجرد تسجيل صفته المأساوية ، أم من أجل اللجوء إلى موازنته بالتحليل النفسي ، مع الظن بأن المقصود بهلوانية فكرية ربما كانت غير مفيدة . فهل يكفي مع ذلك التذكير بأن الماركسية قد نشأت في أوروبا ؟ ولأنها بنت أوروبا كانت كذلك الانعكاس الخطر لمجتمع في أوج مغامرته الامبريالية . والواقع هو أن هذا المجتمع لا يعرف نفسه فيها بل ولم يقبلها أحياناً إلا شرط تفسيرها على نحو معين . فشعور الرجل الثوري اللاأوروبي في أن يتناول لحسابه حقيقة ، ناشئة في أوروبا ولكنها مرفوضة منها قد لا يكون خداعاً إلى هذا الحد الذي يوصف به . وعلى كل حال لا تبرا دمتنا من ذلك لمجرد أن نذكر بأوروبوية ماركس .

٤ - إعادة تعريف أوروبا

كانت دراسة الانتقال من الليبرالية إلى الماركسية في الميدان الأيديولوجي تتبش تعريف ديالكتيك بين قيمة وتاريخ ، تخصيصية وعمومية : أصالة وغيرية ، أخذ في الانضاح أكثر فأكثر كلما كانت الأطراف أنفسها تعي ذلك . كان ذلك عندما تأكدنا أن المشكلة إذا ما نظمت على هذا النحو لم تكن جديدة بالنسبة لأوروبا بمعناها الجغرافي .

مسألة روسية :

طوال القرن التاسع عشر عرفت روسيا جدلاً ماثلاً أفاد وربما يكون قد أثر في أوروبا الغربية . ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة إذا كان هذا الاعتراف بهذه المماثلة متأخراً ، كان قد وجب أن تكون حركة المماثلة (acculturation) متقدمة تقدماً كافياً حتى تكون الصين ، على سبيل المثال ، قريبة ثقافياً من أوروبا بقدر ما كانت روسيا جغرافياً . فالملولوجيا السلافوفية تلقي لدى جميع القوميين الثقافيين في البلدان الخارجة عن نطاق أوروبا : الفردانية ، الكبرياء ، المادية العلمية ، وفي نهاية المطاف لا استقرارية الغربيين النفسية ، التي تعرف جميع الليبراليين في العالم إلا أوروبي . أن خاصية المعارضة والتكاملية في الاتجاهين يرمز إليها بكون هذين الاتجاهين قد تقاسما الوسط الثقافي بل وأحياناً الفرد نفسه ، حتى نهاية القيصرية تقريباً . وقد جعل دوستويفسكي ، وكان أعظم الواعين به من هذا الأمر المحرك لأعظم رواياته الايديولوجية . وفي خطبته عن بوشكين يعبر هكذا عن اقتضاء تركيب مثالي سوف تلتزم به الماركسية : « ما هي في حقيقة الأمر قدرة الروح القومية الروسية إن لم يكن نزوعها ، عبر الأهداف المحددة التي ترشح نفسها لها ، إلى الشمولية وإلى الكمال البشريين ؟ » (٥) . وعندما بدأت الماركسية في كسب الانتعاش في روسيا ، كانت أوروبا الامبريالية قد شرعت بإعادة تفسيرها ولم تغد عندئذ ، تحت شكل الماركسية الشرعية ، الرسمية ، إلا صورة مختلفة للغربوية (occidentalisme) ، وهي الصورة التي عارضتها بانتصار الاشتراكية الثورية . فهل كان في وسع هذه التغلب على تلك لو لم تكن الماركسية ، باسم الشكل اللبني نفي بمطلبي التخصيصية والشمولية ، محاكاة أوروبا وتجاوزها ؟

مسألة المانية :

لا يتوقف التعميم عند هذا الحد ، لأن هذه الطريقة في تصور مشكلة التحديث ، العصرية ، كان الروس يدينون بها للألمان من العصر الرومنطقي . فذلك كانت قد صارت مسألة فيخته وهيجل في مواجهة الثورة الفرنسية التي كانت تعني بالنسبة لألمانيا إصلاحاً مفروضاً وإدانة ضمنية للاستنارة الألمانية . فحل

(٥) يويبات كاتب ، باريس ، غاليمار ١٩٥١ ، ص ٦٢٢ .

فيخته المضلة بقومية ضد القومية الفرنسية وذات نزعة شمولية (٦) . حتى الآن لم يمنح هذا التعميم لديالكتيك المناقفة أو ببساطة للإصلاح ، لأن الدراسات الاحادية ما تزال نادرة بعد ولكنها متضمنة في كثير من التحليلات . ولكن له الفضل في جعل ملاءمة الماركسية في مواضع معينة ، مفهومة ، إذ أنها في الأصل ، كانت التعبير التام لظروف مماثلة ولم يكن في وسعها إلا أن تفيد فيما بعد كنموذج .

أوروبا ، مفهوم تاريخي :

ينتج عن ذلك أنه لم يعد يمكن لأوروبا أن تحظى بمحابة جغرافية أو حتى تاريخية سطحية : إذ أن الاستمرارية التي يلتصقها التاريخ القائم على نظامية ذاتية تصبح موضع شك . فالوعي الحاصل لدى الأوروبيين بصورة عامة يخط مستقيم ينطلق من سالامين إلى العهد المعاصر يظهر كايديولوجية بحثية . عندئذ يخفي معنى أوروبا تكويناً اقتصادياً - اجتماعياً - ثقافياً لم يكن ما لقيه من صعوبات في فتح أوروبا الجغرافية أقل مما صادفه لفتح باقي العالم . هذه الفكرة صارت تقود أبحاث الاقتصاديين ومنظري علم السياسة (٧) . هكذا يكون لياغ شي - شاو والأفغاني على حق في مأخذهما في زمنهما على الوعي الساذج بأوروبا .

٥ - إيضاحات

إن التأثير المباشر الذي حصل لانعكاس أوروبا في مرآة العالم خارج نطاق أوروبا لم يتجاوز حتى الآن إطار الاقتصاد وعلم الاجتماع ، وما يزال التاريخ ولا سيما الفلسفة فالتين منها بعد . لعل ذلك ليس إلا تأجيلاً .

الأنظمة موضوع البحث :

إذا كان صحيحاً أن الديالكتيك الألماني قد استعيد في عصور متتالية ، في روسيا ، في الصين ، في الشرق الأوسط ، الخ . على أثر ذلك « السير نحو

(٦) راجع : خطاب إلى الأمة الألمانية ، الترجمة الفرنسية ، كوت ، باريس ١٩٢٣ ؛ ه. كوهن (H. Kohn) : « فكرة القومية » ، نيويورك ، ماك ميلان ، ١٩٤٤ .

(٧) راجع : ج. ألسوند (G. Almond) ، ر. ب. بويل (B. Powell) في : Comparative Politics : A Developmental Approach, Boston, Little Brown, 1966.

الشرق» للثورة السياسية التي كنا نتوقعها في مطلع القرن العشرين ، فما هي دلالة هذه الحركة من التعميم الناجمة عن توسيع السوق العالمي (الافتتاح على حضارة القرن التاسع عشر) ؟ في أية لحظة يظهر الديالكتيك ، ذو النزعة إلى التعميم ، في الأفق الفكري لدى جماعة محددة . وأي معنى يملكه استعادة أوروبا ساذجة ومسيطرة إلى أوروبا حرجة ؟ إذا كانت هذه الأسئلة وثيقة الصلة بالموضوع فإن المغزى العميق للتاريخانية ، للوضعية وللديالكتيكية هو ما يجب طرحه على بساط البحث من جديد . إن هذه المذاهب ترجح باتجاه الايديولوجية ، النسبوية وفيما وراء مكتسبات القرن التاسع عشر تلك . إن فلسفة الأنوار ، الديكارتية وفي نهاية المطاف جوهر الثقافة الغربية نفسه هو ما يجب إعادة تقييمه . وسوف تكون إعادة تقييم الغرب هذه بنفسه محصاة تفكير اللاأوروبيين في أوروبا ولكن سوف يكون المقصود هو إغناء الرؤية وليس قلبها . ألا يمكننا مع ذلك المضي إلى أبعد من هذا ومواجهة إمكانية هذا القلب نفسه ؟

العقلانية في خطر :

لا بد من التذكير بأن المنطق المرسوم هنا يتجلى بأكمله في الايديولوجية : إن اللاأوروبي يعثر عليه في ذاته وهو يحلل الثقافة التي تشبع بها والتي ليست ثقافته ، ويعتبر عليها المحلل الأوروبي في الدرجة الثانية . من هنا الخاصية التي لا يوانيتها خطأ أو عيب لهذا المنطق الذي قد لا يكون سوى منطق التداولية فهو لا يعمل إلا أن يعكس حدثاً مقررًا من قبل : القبول بالغرب كنموذج موجه ، حتى إذا كان هذا الغرب هو بالفعل رسماً منجزاً للماضي لم يعد يتطابق منذ زمن طويل خلا مع أوروبا الحقيقية . ومن المستساغ أن يرفض هذا الرسم المنجز ، هذا المصور ، بدوره بعد أن يكون قد أقاد في إقامة توازن حقيقي للقوى في العالم (لأن محاولة القيام بذلك قبل أن يكون هذا التوازن مقررًا ، محاولة صاحب نزعة الأصالة ، يعتبرها المعنيون أنفسهم كأنما هي إخفاق) . إن فرانس فانون بحث العالم الثالث على ألا يقلد أوروبا : « لنحاول إبداع الإنسان الكامل الذي كانت أوروبا غير قادرة على العمل على انتصاره » (٨) ، لكنه يتحدث بعد ذلك مباشرة

(٨) « المعنيون في الأرض » ، باريس ، سبتمبر ١٩٦١ ، ص ٢٤٠ .

« عن قضايا مذهلة أحياناً ، تساندها أوروبا » (٩) ، الأمر الذي قد يوضح لماذا يبدو أن مردييه قليلون إلى هذا الحد في الحقيقة ، إلا في الأدب . فالبحث مجدداً في الاختيار الأساسي يظهر في الساعة الحاضرة ، آت بصورة خاصة من جزء من أوروبا نفسها (تحليل نفسي ، علم السلالة ، نبوية ، فضلاً عن الروحانية القديمة) . حتى الزنوجية على النحو الذي يوضحها في ل. س. سينجور (L. S. Senghor) تبدو أنها مدينة كثيراً للسرياليزم (Surrealisme) . يمكننا أن ندعم بأن كل تأويل للنصوص القديمة (hermeneutique) يتجه إلى جعل الثقافة الغربية نسبية هو محصلة غير مباشرة لانتهاك حرمة الثقافات خارج نطاق الثقافات الأوروبية في وعي أوروبا . ولكن حتى الآن ، خارج الكتابات الظرفية لا يمكننا أن نعزو إلى أي اسم كبير من العالم خارج أوروبا نقداً راديكالياً لايديولوجية أوروبا الأساسية : العقلانية المطبقة على الطبيعة وعلى الإنسان وعلى التاريخ .

فالحقيقة الواقعة هي مع ذلك التنازع ، الصريح أو المموه بين أوروبا والعالم اللاغربي ؛ فهل يعمل هذا التنازع في المدى الطويل على ميلاد هذا النقد الراديكالي ؟ إذا كان لا بد لهذا من أن يحدث ، يمكننا على الأقل أن نكون متأكدين من أن أوروبيين ولا أوروبيين سوف يسهمون فيه معاً .

(٩) المصدر السابق ، ص ٢٤١ .

مثقّف العالم الثالث والماركسية

من هو ماركس بالنسبة لمثقّف من العالم الثالث ؟ هل هو كاتب بعض الصفحات عن مجتمعات ما قبل الرأسمالية أو ناقد المجتمع الغربي أو أنه بكل بساطة اسم يحسن في ظروف معينة أن يستظل المرء بفروده ؟ يمكن بالطبع أن نذكر حالات يكون فيها الاهتمام بالتكتيك أو بالتبحر بالعلوم ، واضحاً ، ليست هذه الحالات ما سوف نغنى بتحليله هنا بل على الأصح تلك التي يجد نفسه المثقف من العالم الثالث ذات يوم ، وقد صار واعياً بخصوصيته ، بثقافته ، بماضيه ، مساقاً ، طوعاً أو إكراهاً ، إلى النظر إلى ماركس بجدية ، وإلى تحديد موقفه بالنسبة له ، ولا مفر من مجيء هذا اليوم نظرياً ، إذا لم يكن المفكر المقصود أيديولوجياً بمعنى العبارة السيء .

فمن هو ماركس بالنسبة لهذا المفكر وأي ماركس ؟ لأن المقصود سيكون ماركساً معيناً ، وقد تمت قراءته وطرحت عليه الأسئلة وفسّر وفهم بطريقة معينة ولا بد من أن يتساءل كذلك ما إذا لم يكن ماركس هذا تسليّة ، على الأقل ، لفترة ، عن ماركس التاريخي . وقبل الإجابة على هذا السؤال من الضروري أن نشرح باقتضاب معنى تعبير « العالم الثالث » على النحو الذي سوف نستعمله فيه فيما يلي . وسوف لا يكون بكل بساطة ذلك الجزء من العالم الذي تغرقه المجاعة ، الأمية ، السلبية ؛ وهي الأمور التي تميز بلا ريب ، من بين أمور أخرى ، العالم الثالث اليوم . المقصود بصورة أدق عالم ثاني ، واعٍ متمسك بتأنيته ، فخور بثقافته التقليدية والذي يجد نفسه في مواجهة عالم أول (لا يهم كثيراً الاسم

حجافيش
علاء هديك

الذي يحمله) ، لا يستطيع رفضه جملة ولا قبوله برمته . وهذا العالم هو في جوهره متحرك : بالأمس كانت حركته تبدأ في الدائوب إن لم يكن على الراين ، اليوم مسرحها شرق البحر الأبيض المتوسط وجنوبه ، غداً سيكون وسط أفريقيا . وإذا كان هناك جزء من هذا العالم المقصود غير واع بتباينه وفخوره بماضيه وإذا كان لا تطلب له ، بدون كبرياء ، بدون « شقاء » فكري ، إذا كان بالصدفة أم بالضرورة متساهلاً وبدون مشاكسة فإن هذا الجزء لا شأن له هنا . وهكذا يبيت من الواضح أن هذا التعريف نفسه يتضمن أن تكون المشكلات المطروحة على المستوى النظري ، وأنها تتعلق بصفة خاصة بالانثروبولوجيا ، وأنها سوف تدور حول مفهومين : تاريخ وثقافة . فإن هذا الإطار المحدد بعناية هو الذي سوف توصف في نطاقه الصلات بين المفكر من العالم الثالث وماركس .

- ١ -

إن أشد نقطة إثارة للاهتمام ، حيثما كان ، بالنسبة للماركسي ، هي لماذا يصبح ماركسياً ، ما هو الوضع الذي يكون عليه أن يواجهه وما الذي حفزه بتبني نحو ماركس ؟ من خلال سير بعض الماركسيين البارزين (للأسف ليست كلها هكذا) نصل إلى إعادة تكوين بعض الحالات النموذجية في العالم الغربي وفي العالم الثالث ، ففني الحالة الأولى أن الجوانب الاجتماعية هي التي تتيح في الغالب الانتقال من ما قبل الماركسية إلى الماركسية (أياً كانت البواعث الأولى التي تكون مختلفة أحياناً) ، وسوف يكون التشديد دائماً على الضرورات الموضوعية ، « العلمية » ، العملية التطبيقية : التي تناضل لصالح تبني المذهب الماركسي . أما في العالم الثالث فإن الباعث الأول ، على العكس ، لن يكون أبداً هو السعادة الفردية ، العدالة الاجتماعية ، أو الانتاجية الاقتصادية (وإن كانت هذه العناصر) تستطيع أن تلعب دوراً مساعداً ، فهو ليس أخلاقياً صرفاً ولا اقتصادياً فحسب ؛ إنه قبل كل شيء قومي وثقافي وتاريخي . فلو أن الماركسية كانت لا تجد نفسها منطقياً أو بالضرورة في هذا الرؤية أو أنه كان من المستحيل تطويعها لكي تتمكن من أن تكون ملائمة لهذا النوع من الأبحاث لكأن تصبح مجهولة بكل بساطة كما هي بوضوح اليوم مذاهب أخرى من الفكر مؤثرة في الغرب . مثل التحليل النفسي ، ولا تلهم إلا بعض أفراد لا رابطة تربطهم بوسطهم الأصلي . وأولئك الذين يعطون لمؤثرات الدعاية أهمية أكثر مما يجب يعمرون بكل بساطة خارج المسألة .

إن المفهوم المركزي الذي سيلعب دوراً كبيراً في اللقاء بين مفكري العالم الثالث وماركس سيكون مفهوم التأخر التاريخي الذي يكاد أن يكون في حقيقة الأمر ، حصيلة تجربة ولا يحتاج البتة لأن يعد أو يستقد . وبذاته يدخل هذا المفهوم أمراً قبلياً (a priori) : باديء ذي بدء أنه توجد مرحلة عليا من التطور ، وأنه توجد وحدة للتاريخ وإن المشكلة الوحيدة ، أخيراً ، التي يجب تحليلها هي كيف ضغط الزمن التاريخي الذي يكون . بالمصادفة ، قابلاً للضغط . أما الغربية ، النسبية التاريخية ، إعادة بحث التاريخ كجريان موجه للزمن فهي أمور لا تأتي إلا بعد ذلك : أن التجربة اليومية تناضل في اتجاه معاكس ومن أجل ذلك يمكننا التأكيد على أن التاريخانية (١) من حيث هي التماس لاتجاه التاريخ هي المعطى الأول بالنسبة لمفكر العالم الثالث . وهذه النقطة التي لا ضرورة هنا للإسهاب فيها طويلاً ، هي جوهرية لأنها هي التي حددت في الماضي الصلات ومن المحتمل أن تواصل تحديدها في المستقبل بين المفكر من العالم الثالث والماركسية ويمكن القول كذلك أن هذه التاريخانية مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالوعي وبالفعالية وأنها هي التي تتضمنها نظرياً عندما يظهران في مجتمع مغلوب ، مسيطر عليه أو بكل بساطة مزدري ومجهول ، بدونهما يؤول شأننا إلى السلبية . إلى الموت المسلم به أو المقيسم . ويجب ، والحال هذه ، أن يكون مفهوم التأخر هذا موضوع أوصاف معينة سوف تصف في نفس الوقت التاريخانية موضوع البحث : فالتأخر يجب أن يدرك ويتصور كأمر حديث (لا قريب العهد جداً لأنه سيكون غير ممكن إدراكه ، ولا بعيد جداً لأن المفهوم سيتسع إلى مفهوم الفارق) وكأمر ثانوي (أي أنه لا يمس الجوهر الذي يحدد الإنسان والحياة) ، وأخيراً كأمر نسبي متعلق بمدان واحد . هذه الشروط تغير كذلك اتجاه ما هو قبلي (a priori) التاريخاني : فالتاريخ واحد ولكنه على أعماق مختلفة . ويمكن تلافي التأخر لأنه ليس عاماً وإنما نسبي على صعيد واحد لا يستقص في شيء من قيم الإنسان .

(١) لقد استخدمت عبارة التاريخانية (historicisme) غالباً بمفهوم واسع إلى حد يصبح من الصعب استعماله . إلا أنها هنا تستخدم بمعنى محدود يرتبط بالحركة الفكرية التي تمت في ألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر ، في معارضة مفهوم التاريخ الذي دأبت عنه فلسفة الانوار . تلك التاريخانية ، المحدودة تاريخياً ، يجب أن يجري تحليلها بدلاً من خلطها مع حركات أخرى ، في الإطار العام لتأخرة الرومانسية والبحث التاريخي الوضحي اللذين انفصلا عنها فيما بعد .

وثمة تفوق معين يعترف به عن طيب خاطر للمجتمع الذي يقاسي التأخر بالنسبة له ، لأنه يعتقد كسلسلة أن المجتمع المتقدم قال ثمناً معيناً لفقده قيمة معينة يرى المجتمع المتأخر أنه قد صانها . كلما نشرنا نصوصاً من القرن التاسع عشر اكتسبت قيمة تاريخية ، بعد أن كانت مجرد كتابات مناسبات ؛ كلما تأكدنا بأن هذه المسألة هي عامة قطعاً ، في جميع المجالات الثقافية حيث جرى الإحساس بمشكلة التأخر التاريخي هذه وغير غيرها (٢) . وإذا طرحت كل قضية للتأثير المباشر جانباً ، فإن هذه المطابقة تستحق جدياً التحليل .

في الحال وجدت مطروحة مشكلة نموذجية التجربة الألمانية التي ستقدم ، وهي الأولى من هذا النوع ، تعبيراً شاملاً . فواقعه التأخر ونسبته ووعي المفكرين القاطع به ستوجد جميعها مجتمعة في أفضل الشروط وسوف تتوضح كذلك جميع المواقف الممكنة التي يمكنها أن تنشأ من وضع مشابه . إن تقاوم داء يؤس المفكر الذي سيجعل منه في آن واحد ضحية ومنتقداً ، اليخس الدائم لقيمة التأخر (وإن كان محسوساً به ومعترفاً به) ، وما يلزمه من مبالغة في تقدير القيم المحافظة عليها ، وأخيراً الرفض العنيد بأن العالم يمكن أن ينقسم إلى مكان للتاريخ وآخر للتاريخ ، وعلى العكس التأكيد على أن الثاني هو الذي يحمل جميع فرص الشمول . إن هذه الأمور جميعها ستفسح المجال لنشوء مميزات الأيديولوجية الألمانية : مثالية ، تاريخانية (٣) وديالكتيك التي سوف تعارض نقطة ، نقطة ،

(٢) انظر : H. Kohn, Pan Slavism, 1953 ; Nationalism, 1955 ; Tenet Fairbank, China's Response to the West, 1954.

(٣) لا تأخذ التاريخانية معناها الكامل ، التام إلا بمقابلة التاريخ العقلائي في القرن الثامن عشر والبرالي للقرن التاسع عشر . إلا أن الأخير ، إذ هو تاريخ - تقدم يتخلص من جزء كامل من التاريخ البشري . فالتاريخانية تعبر على وجه الدقة عن رد الفعل (reaction) الذي يريد إنقاذ كل شيء لأن لكل شيء معنى . لكنها لدى رانكه (Ranke) حيث تبلغ أقصى معانيها ، سوف تقترض معنى إلهياً خفياً ، إلا أن ماركس يفصل التاريخانية عن الصوفية وفي نفس الوقت ينتقد التاريخ - تقدم (histoire - progrès) من سلطته . أمّا أعداء انجاء التاريخ العديدين فإنهم يعارضون التباين لكن تقديم يبدو أقرب للعداوة بالتاريخ العقلائي منه بالتاريخانية ، حتى إذا اعتبرنا التيارين داخل المذهب الماركسي .

سمات المذهب الليبرالي ، المشتق من فلسفة الأنوار : مادية ، تاريخ عقلائي (٤) ووضعية . تلك النموذجية للتجربة الألمانية ليست بحاجة للبرهان ؛ وما هو بحاجة للتجديد هو صلة ماركس بمسألة الأيديولوجية الألمانية وبنظريتها ليبرالية فلسفة الأنوار .

بطبيعة الحال نستطيع تماماً كذلك التأكيد بأن ماركس قد حافظ على هذه المسألة كما هي وأنه عند نقطة معينة انفصل عنها انفصالاً تاماً ؛ لكن ما لا نستطيع إنكاره هو أن ماركس نما في وضع تاريخي معين يمكن بل ويجب أن يعاد إنشاؤه مرات عديدة وإن شأنه كان هكذا على وجه الدقة في بلدان العالم الثالث . إلا أن إعادة إحياء ماركس هذه واقع يتغاضى عنه ماركسيو الغرب بصورة عامة لأنهم يفكرون فقط بصيغ التأثير ، لكنهم من هذا الباب نفسه يجرّدون أنفسهم من كل إمكانية لتوضيح الأورثوكسية الماركسية التي طالما كانت مثاراً للجدل . فإن ماركس جديداً لا يعرف ماركس الأول هو استحالة ، ولكن ذلك الذي لا يعيش من جديد الشروط الفكرية التي أتاحت ظهور ماركس التاريخي يكون بالتأكيد الوحيد الذي يمكنه أن يستحق اسم ماركس الصحيح ، الأورثوكسي (٥) . وعندما يكتشف ماركس . ولا يستطيع أن يملك إلا أن يكتشفه ذات يوم ، فإنه سيضفي رأساً إلى الجواهر فيه ، أو على وجه الدقة إلى النقطة المحرقة ، في المذهب كله . وهذا ما يفسر لماذا يتقدم ماركس لفكر العالم الثالث بواسطة التاريخانية وفيها .

لم يبق ماركس . بالطبع ، على مسألة الأيديولوجية الألمانية كما هي ،

(٤) من الطبيعي أن يسجل شخص ليبرالي مثل إ. كاسيرير (E. Cassirer) لحساب القرن الثامن عشر اكتشاف العالم التاريخي . لكن هناك مبالغة بعيدة بين هذا الاكتشاف واكتشاف الوعي التاريخي ، الذي يفترض التجربة المباشرة (أي كان الاستخدام الذي يجري له بعد ذلك) له « موضوعية » التاريخ . فقد كان فلاسفة القرن الثامن عشر متقائلين أكثر من اللازم ، في انتظار التغييرات الوشيكة للوعي ، للاحساس بهذه الـ « موضوعية » .

(٥) كثيراً ما نفكر بأن لينين اختار من ماركس تيريزات لأفعال تخضع في الواقع لأسباب أخرى ألم يكن من المناسب أكثر الافتراض بأن لينين كان قد عثر وسجل واحتفظ بتلك الجمل التبريرية لسياسة معينة كان يعرف حينئذ أنها يجب أن تكون سياسته إذا حدث ذات يوم واستلم السلطة ؟ إن ما سوف يكون لنا شأن معه هي قراءة ماركس ، قراءة شاملة ، إجمالية يجب أن يحكم عليها كتحسين لنظريات الماركسية .

بل وأكثر من ذلك لم يقبل الردود التي كانت متضمنة فيها . وبعد قرن من الزمان ، مع ذلك ، يظهر جيداً أنه قد وضع بالفعل هذه المسألة ورفعها إلى مستوى جدير بأن يتناولها فيه من جديد آخرون . لم تكن الایدولوجية الألمانية تطرح بصورة واضحة القضايا الثلاث الرئيسية المتعلقة بالمستوى المتفوق الذي كان التأخر الألماني يقاس به (« إيس » الألماني الشهير) . إمكانية استدراك هذا التأخر وعامل هذا الاستدراك ، لكنها كانت تحجب عليها على كل حال . فالمستوى الأعلى كان قد حددته النزعة العقوبية من حيث هو تعميم مجرد بواسطة الإرهاب ، وكانت إمكانية الاستدراك قد بسّيت بالوعي وبالتالي بالتأكيد على أنه في الأساس كان المقصود قد صار أمراً مقررّاً ، وأخيراً أن العامل لم يكن في الوسع أن يكون إلا المفكر نفسه . هذا الوضع كان يطرح كسلسلة أن التاريخ الحقيقي كان هو التاريخ المتخالف لأن هذا التخلف وحده يتيح الوعي الذي يجعل التاريخ معقولاً ومحسوساً . كانت ألمانيا تسير من جديد الطريق الذي قطعتة فرنسا ومن قبلها إنجلترا ولكن بقيادة الفلاسفة وليس بقيادة المحامين وأصحاب الخوانيت العمياء . ولسوف تكون أشكال هذا الفكر متنوعة جداً : تزويق رومنتيقي للعصور الوسطى ، تمجيد باللغة الألمانية ، تبرير للدولة البروسية ... لكن المبادئ نفسها سوف تحكم جميع تلك المواقف ، وببساطة سوف يقيم ماركس الدليل على أن هذا الأسلوب في الطرح أو بالأحرى في تعميم المشكلة هو نفسه محصلة التأخر الذي يعطي المفكر - الناقد الوهم بأنه يحمل عبء التاريخ وبأنه يستطيع حل التناقضات بمجرد أن يطرحها . وسيعثر ماركس ، في التماسه للحقيقة الواقعة ، فيما وراء العقوبة ، على التكوين الاقتصادي - الاجتماعي ؛ وفي مكان التأخر التاريخي يضع تأخر علاقات الإنتاج وفي مكان المفكر أو الفيلسوف يضع البروليتاريا الحديثة . فليس من الممكن أن ننكر : في هذا الإطار ، بأن المفاهيم الأساسية للتاريخ ، والثورة والديالكتيك تبقى بصورة ظاهرة ، سليمة ، وأنه ، مع ذلك يمكن التشكيك في هذا النقل . بل وأغلب الظن أن معنى الكلمات يتغير تماماً بالانتقال من الایدولوجية الألمانية إلى مذهب ماركس ، وإن كنا في الظاهر نواجه نفس البنية في الفكر ولا شك ، في أن الفوارق في قراءة ماركس تنجم عن هذه المشابهة الخادعة ؛ لكن المشابهة موجودة وإنما هي التي تهبط في هذه اللحظة لأن مفكر العالم الثالث سوف لا يتعرض لها بالالتهام إذ سيحكم بأنها طبيعية تماماً .

الدرس
الذي تمخذه
ماركس في
مصر
في سنة ١٨٤٤
في سنة ١٨٤٤
في سنة ١٨٤٤

بالنسبة للایدولوجية الألمانية لم يكن أي مفهوم من المفاهيم الثلاثة المذكورة يشكل مشكلة : فالتاريخ كان الوعي المتزامن بالمستويين التاريخيين اللذين ، على الرغم من هذا الفارق ، كانت لهما القيمة نفسها (عصور - وسطى - أزمنة حديثة ، ألمانيا - فرنسا ...) . والثورة لم تكن الانتقال من الواحد إلى الآخر ، وإنما حماية الجوهر في الاثنين (بهذا المعنى لم تكن المرحلة الأولى من الثورة الفرنسية ثورة حقيقية لأنها كانت ساذجة وتعتقد باستطاعتها أن تضرب صريحاً عن الماضي ؛ الشطر الثاني منها ، الامبراطورية بصفة أساسية ، كان يستحق اسم الثورة) ، وأخيراً كان الديالكتيك الحركة نفسها التي بواسطتها كان يتم الانتقال من مستوى إلى الآخر . إن التاريخ كان الوعي ؛ والثورة التحقيق والديالكتيك الوسيلة . وفي النطاق الذي كان المقصود أن تعاد كتابة التاريخ الوضعي على مستوى أعلى من الوعي كان التناقض والتجاوز الديالكتيكي بمعنى ما وقائع تجربة تجري معقوليتها بسهولة ، بعد كل شيء كان الديالكتيك بكل بساطة ألمانيا عاملة على تعميم التجربة الفرنسية . ولكننا إذا اعتبرنا أن هذه المعطيات جميعها هي أمور سابقة للتجربة (a priori) من التخصيصية المتخلفة الألمانية وإنا نحاول العثور على التاريخ والثورة والديالكتيك في أرفع مستوى من التطور التاريخي أي على مستوى الوضع الفرنسي والانجليزي ، إذا فإن هذه المفاهيم تصبح إشكالية . لقد كان اهتمام ماركس بالتخلص بأي ثمن من التخصيصية ، وفي هذا كان يظل فيلسوفاً كلاسيكياً ، سيباً في تعرضه لصعوبات تصورية ، من المجازفة أن ندعم بأنه تغلب عليها جميعها .

يتوقف ماركس عند التكوين الاقتصادي - الاجتماعي ويعثر فيه على التناقض بين مستويين من الحقيقة الواقعة ، ظاهرة تأخر أحدهما بالنسبة إلى الآخر ؛ فالتاريخ هو هكذا دائماً تاريخ التأخر وتعويض التأخر (٦) . وبصورة أساسية وبدون أن يذهب إلى أبعد من التكوين ، يحافظ ماركس على بنية المسألة الألمانية : المقصود دائماً زمرة من الوقائع على علاقات متضادة : الزمرة التي تكون

(٦) في هذه القطة الهامة ، انظر مناقشة م. غودلييه (M. Godelie) : عقلانية ولا عقلانية ، مارسبرو ١٩٦٩ ، ج ٢ ص ٧٨ - ٩٤ ؛ و ن. بولانتاز (N. Poulantzas) : سلطة سياسية وطبقات اجتماعية ، مارسبرو ١٩٦٨ ، ص ١٣٢ - ١٣٨ .

متقدمة في مستوى تكون متخلفة في الآخر ويتضح الديالكتيك والثورة بتناقض وتوحيد الاثنين . ونرى الآن أنه إذا يمكن إنزال أمم أو وحدات ثقافية (تلك المجموعات الجزئية الشهيرة) ، على النحو الذي كان قد تصورهما عليه الايديولوجيون الألمان ، إلى طبقات موروأ بالتكوينات الاقتصادية - الاجتماعية ، كما فعل ذلك ماركس ، لأمكن تماماً كذلك سلوك الطريق المعاكس . وهذا هو ما يفعله بالضبط على وجه العموم مفكرو العالم الثالث (٧) .

لكننا نستطيع تماماً ، كذلك ، المضي على طريق اندفاع ماركس وإن هذه العناصر هي على وجه الدقة نتيجة التأخر الألماني ، وإن نحاول أكثر فأكثر موضعة التناقضات الأساسية على مستوى قوى الإنتاج ، باعتبار أن الأخرى لم تعد إلا وجوهاً أو مستتبات . ولمدة زمن طويلة كانت هذه الحركة مكتوبة بالخوف من الآلية ولكن يبدو جيداً أن الوضع الحاضر ملائم لهذا النوع من النمو ، وفي اقتصاد يأخذ الإنتاج في السيطرة عليه أكثر فأكثر ، يبدو جيداً أن التناقضات المحركة ، إذ تقلت من ميدان التوزيع والعلاقات بين الفئات الاجتماعية ، تحتمي بالإنتاج نفسه . وفي هذه الشروط من الطبيعي تماماً كذلك أن يصار إلى قطع ماركس عن تاريخه الخاص أكثر من أن يراد إلى إعادة تحديد مفاهيمه الأساسية ، وبصورة جوهرية مفاهيم التاريخ والثورة والديالكتيك (٨) . ولكن أياً كانت فائدة هذه الأبحاث وتوسيعها في المستقبل ، فإن ماركس ذلك المقطوع بأمله عما قبل تاريخه ليس أكثر صحة من ماركس الذي يعيد تشكيله بالطبع مفكر العالم الثالث والذي يبدو غائصاً في الايديولوجية الألمانية .

(٧) ليست المشكلات المطروحة إذن من قبل علاقات الماركسية والقومية تاريخية - جغرافية فحسب : ماركسية أوسترالية وقومية سلافية ، لينين وجمهوريات اوكرانيا وتركستان ، مركسة كوبا ، من اندونيسيا إلى عام ١٩٦٥ ، الخ .. تبدو نظرية وأنها تنبأت عن الدور الذي يلعبه مفهوم الجملة الجزئية في مذهب ماركس ، وبحسب ما تطابقه على طبقة أو على ثقافة فائتاً تنتهي إلى نظريتين مختلفتين لماركس ، إحداها ليبرالية والأخرى ذات نزعة تاريخانية . فالمشكلة هي في أن نحدد كيف يكون ممكناً الانتقال من الواحدة إلى الأخرى أحياناً دون حتى أن نتأكد من ذلك تمام التأكيد .

(٨) تأتي أهمية أبحاث ل. ألثوسر (L. Althusser) من كونها تستخلص بمشقة جميع نتائجها من الموقف الأولي الذي يتخذه (قطعية ابيستيمولوجية لدى ماركس) ؛ لكن مضاداته المبدئية للتاريخانية تتيج له الإجابة على السؤال الثاني : ما هو التحديد التاريخي لمضاداته الخاصة للتاريخانية ؟ وإذا كان ليس السؤال أي معنى داخل مسلكه ، كيف يستطيع النقاش مع الغير ؟

سوف يكون من العبث ، بالارتكاز إلى النصوص ، الدفاع عن ماركس ضد الآخر ، النقطة الوحيدة المثيرة للاهتمام هي أن الاختلاف موجود وأنه على نحو ما ضروري : إن ماركس الذي يستطيع أن يلعب دوراً في حياة العالم الثالث هو ماركس المخلص لمسألة الايديولوجية الألمانية . ويمكن القول : إذاً ، لماذا ماركس وليس بكل بساطة هيجل أو فيخته ؟ السبب الأول هو مجرد سبب تربوي إذ أن الايديولوجية الألمانية ليست مقروعة عملياً إلا من خلال ماركس نفسه ، والسبب الآخر وهو الأعمق هو أنه ينقد هذه الايديولوجية من التخصيصية . فبالنسبة للفلاسفة الألمان لم يكن في الوسع أن يكشف الديالكتيك إلا الماني والتاريخ الشامل لا يمكن أن يكون إلا تاريخ الروح الجرمانية (معتقدات سوف يستأنف الأخذ بها السلافيون فيما بعد باستبدال الجرمانية بالسلافية قبل أن يشفيهم ماركس من تلك السذاجات) (٩) داخل هذه المسألة يجلب ماركس توضيحاً على جانب رئيسي من الأهمية ، المستوى الأعلى الذي يقاس التخلف به هو نظام إنتاج ، لا يختلط ، أياً كان مصدره وتكوينه ، بأمة أو بعرق . ومشكلة الاستدراك لا تتعلق بمجرد الوعي ، إنها مشكلة سلطة عملية . وعامل هذا الاستدراك ليس عنصراً خارجاً عن نظام الإنتاج ، وإنما ينتج هذا النظام نفسه . مرة واحدة يصبح الرقش الشامل سخرياً . إذ يمكننا أن نعارض جيشاً ولكن لا نعارض نظاماً للإنتاج إذا كنا نريد الاستمرار في أن تكون لنا علاقات مع العالم الخارجي والخضوع الشامل أعني اختيار ترك المسؤولية لآخرين وعدم المبالاة بعالم يتغير ضد هوانا ، هو مساو للموت التاريخي . ولا جزم أن الوعي ضروري كذلك لكنه لم يعد كافياً . وعليه أبقى جملة مسألة العالم الثالث من حيث هي معطى أول بالنسبة لكل مفكر يعيش فيه ، مع إقصائها في نفس الوقت إلى قضية محددة : هي قضية العمل ، ونرى جيداً لماذا سوف تتجلى للعيان إيضاحات هذه المسألة نفسها في اتجاه واحد نفسه : اتجاه تعريف ذرائعي أكثر فأكثر لهذا العامل من التطور .

سوف يمكن القول مع ذلك : ماذا تفعلون بالتطور ، الذي هو حادث متدخل في فكر ماركس ؟ فإذا كان حقاً قد بدأ بطرح مشاكله في الإطار الذي أجملت خطوطه الآن ، سرعان ما تقدم بصورة خاصة كمحلل للمجتمع الرأسمالي :

(٩) ه. كوهن (H. Kohn) : « قومية » ، المصدر السابق ، المقدمة .

ولم تعد المشكلات القومية ، أبداً كان مستواها ، اقتصادياً ، ثقافياً ، سياسياً ، تشكل بالنسبة له مشكلات مستقلة ، بالأحرى مركزية . وبدلاً من أن يرى في الثقافات أو الأمم أو العروق الخاضعة للسيطرة ، المستغلة أو بكل بساطة متخلفة ، محركات للتاريخ ، فإنه نحاها إلى مرتبة موضوعات تاريخ كانت نقطته المحرقة توجد دائماً حيث كانت الرأسمالية أكثر تقدماً . فالرجوع إلى مسأله الأولى ، تلك المتضمنة في أعماله التحضيرية ، التي كان يحاول بها على وجه الدقة ، الإفلات منها ، هو مجرد عودة إلى الوراء ، هو نكوص العلم إلى الأيديولوجية . لقد استخدم هذا الاعتراض دائماً بأشكال مختلفة ضد الماركسية غير الأوروبية ، منذ ذلك الحين كانت الحججة الرئيسية ضد الباشقية التي اعتبرت كالتصار للريفية يؤسف له . هذا الاعتراض ، الذي واجه صعوبات ويوجد سببه العميق في البنية الاجتماعية للغرب نفسه ، يبدو جيداً أنه يتولد من خطأ في الرؤية نادراً ما يمر دون أن يرى عندما يكون الأمر متعلقاً بمنظور آخر غير ماركس : خطأ قراءة الآثار فقط بحسب ترتيب العرض التريوي فاسياً أنه يجب أن نقرأ بالفعل ، بالعكس ، صعوداً من النتائج إلى المقدمات . فالمادية التاريخية كما تعرض عادة (١٠) ، هي نتيجة لهذا الخطأ ، ذلك أن تحليل النظام الرأسمالي ، المعبر كنظام إنتاج أكثر تطوراً ، ليس سوى مرحلة ، المرحلة التالية التي تتناول القضية الأولية هي على وجه الدقة : كيف تستطيع البلدان ، التي ليست فيها بعد ، الوصول إليها ؟ مباشرة قلبت العلاقات بين البنية الاقتصادية والعمل السياسي ومن أجل ذلك لم يشأ لينين الحكم على ماركس على أساس ما كتب في العرض النظري للمجتمع الرأسمالي ، وإنما كذلك وبصورة خاصة وفقاً للاختيارات السياسية التي لم يكف ماركس عن إجرائها ، قبل كل شيء على المسرح الألماني . وتدل النصوص التي سيستخدمها لينين للدفاع عن موقفه والتي رأى وحده أهميتها ، على أن ماركس ، حتى وإن لم يعد صراحة إلى مسأله الأولى ، لأنه كان تجاوزها قد تم فعلياً فيما يتعلق بألمانيا

(١٠) ج. بلاميناتز (J. Plamenatz) : ماركسية جبرانية وشيوعية روسية ، نيويورك ، هاربر ، ١٩٦٥ ، ص ٣١٧ - ٣٨٩ . « يافت » المؤلف لما لا يتناقض مع تفسيره المحافظ للمادية التاريخية . ليس هناك من شك في أن هذه المادية التاريخية تناقض بصفة أساسية العمل الثوري في العالم الثالث ، وما هنا هو على الأرجح الضعف الرئيسي للأحزاب الشيوعية الأوروذكسية التي لا ترى بأن لينين نبها في لحظة معينة . هذه القطيعة ، المسلم بها فعلاً بما أننا نتكلم عن الماركسية - اللينينية ، ليست متكونة في مقامهم بما أننا لا نرفض مؤلفات لينين ما قبل لينين .

المعاصرة له ، لم يتخل عنها تمام التخلي . ففي هذا المعنى ، رغباً عما أمكن أن يقال بأن تلك هي سياسة ماركس على النحو الذي مارسها هو نفسه ، هي التي تتيح وضع دراساته الاقتصادية والتاريخية في منظورها الحقيقي ، وليست السياسة النظرية التي تقتبس عادة من كتاباته الاقتصادية . إن تطور ماركس من الأيديولوجية إلى العلم لم ينكر حتى من أجل ذلك ، وما ينكر هو إعادة بناء ماركس مثالي باسترجاع الماضي على ضوء ماركس الأخير محلل رأس المال . يجب أن نحافظ على الاثنين في حقيقة واقعهما التاريخي ، وهذا هو بالتأكيد ما نحافظ عليه المفكر من العالم الثالث بفضل حالته التي تضطر إلى إعادة خلق ماركس الأول القريب من التاريخانية الألمانية .

ألا يخشى من هذا الانغماس الشامل لماركس في الوسط الذي أتاح له ميلاده ، أن يحول منطقياً ، مع ذلك ، ماركس إلى نسي ، الذي سيصبح فحسب المنظر للتأخر التاريخي ، وأن يضعف بذلك التاريخ نفسه الذي يكون هكذا خاضعاً لإعادة خلق نفس الحالة التاريخية الوحيدة ؟ ويمكن التذليل ، وقد حصل ذلك ، على أن ماركس ، إذ يصبح طليقاً من التاريخانية وينظر إليه فحسب كحلل لتناقضات النظام الرأسمالي ، يعني ليس فحسب تحرير البحث في جميع الميادين وإنما يؤمن كذلك للتاريخ اليومي إمكانية الاغتناء والتجدد . أيضاً مرة أخرى ان الاعتراض المقام من جانب « العلم » على « الأيديولوجية » ، من جانب الاقتصاديين والمؤرخين الاجتماعيين وحتى من بعض الفلاسفة ، لا سيما في الغرب ، على الأيديولوجيين في معظمهم في العالم الثالث ، على الرغم من الغموض الذي أدخلته تعددية التعريف هؤلاء وأولئك لا يمكننا التخلص من الشعور بأن الفارق الأساسي يتأتى من تعارض عالمين : عالم الرأسمالية المتقدم وعالم غير مصنع . فإذا عارض ماركس التاريخاني هذا الذي يرجع إليه دائماً مفكر العالم الثالث ، ماركس آخر ، الذي يكون ، تحت أوجه مختلفة هو الذي يطابق مع ذلك ، دائماً للعالم المتقدم ، فماذا تكون عندئذ العلاقات بين الاثنين ، ما هو معنى اختلافهما وأي تأثير يكون لهذا الاختلاف في النهاية على دور الماركسية نفسها في العالم ؟

هذه الأسئلة نفسها تصبح أكثر وضوحاً عندما ينظر إليها على مستوى

الدينامية الاجتماعية في اللحظة التي تبدأ فيها التاريخية الناشئة عن وضع معين بتغييرها .

- ٢ -

إن مشكلات الحياة الاجتماعية اليومية هي التي تترأخى مباشرة ، في ذهن المفكر العائش في مجتمع متخلف ، تحت شكل التعارضات بين ثقافتين ؛ ولما كانت كل ثقافة تتضح في مستويات مختلفة فإن التعارض بين جوانب مختلفة لكل من الثقافتين يكون بادىء ذي بدء عمل تجربة . فتمسك كثرة من التجارب والانطباعات والبيئات ترى النور ، حيث تواجه جزئيات ثقافية جزئيات ثقافة أخرى ؛ فتكون هذه التجارب دائماً برآقة ، دائماً صحيحة ، وغير مقنعة أبداً ؛ وعندما تتضح هذه الطريقة لإدراك الواقع في عمل ، عندما يكون المقصود هو « إصلاح » المجتمع المتخلف ، فإن عيب هذا المنهج يكرسه فشل جميع تلك الإصلاحات الجزئية الذي يكاد أن يكون ضرورياً . ولمدة حقبة طويلة تبقى مشكلة التحديث ، الـ « تمدن » أو التنمية ، مطروحة ولأنها تبقى كذلك طيلة عصر كامل ، فإن الثقافة المقصود تمثيلها ، اقتباسها ، تظهر على التوالي في جميع أوجهها : فردانية ، علمانية ، إنسانية ، ديمقراطية ، عقلانية ، علمية ، مادية ، تقنية ، صناعية ، رأسمالية ، الخ .. إلى أن تظهر أخيراً مرتبطة بطبقة اجتماعية وقد نشأت البورجوازية ونمت في شروط محددة . فالفكر من العالم الثالث الذي يكون الأول والوحيد قبل كل شيء في مجتمعه المؤهل لطرح مثل هذه الأسئلة على نفسه ، لا يقضي عليه البتة بالعثور على ماركس في طريقه ، بل يجد أفكاره مبسطة ، مختصرة أو مقنعة في جميع كتب التاريخ ، علم الاجتماع أو السياسة التي تهتم على وجه العموم . بشيء من القرض الموانية والروح الناقدة ، وقد بلغ عتبة معينة من الوعي ، يتأكد جيداً من أن شطراً كبيراً من العلوم الاجتماعية الحديثة هو مجرد تعميم أو إظهار لأفكار ماركس (١١) الأساسية . بل وبدقة أكثر كذلك ، فإن علم الاجتماع الحديث هذا هو الذي يقذف به نحو ماركس

(١١) نجد المثل لدى ج. ألmond (G. Almond) وب. بويل (B. Powell) في : Comparative Politics A Developmental Approach, Boston, Little Brown, 1966 ص ٥٠-٧٢ وص ٣١٤-٣٢٢ على التوالي . حيث نجد مفاهيم عديدة مستخدمة لشيء غامض غموضاً شديداً إذا لم نرجعها إلى أصلها الماركسي .

لأنه يرفض بعناد أن يطرح المشكلة الوحيدة التي تبدو له جوهرية . إن تعريفات هذه الثقافة البورجوازية ، وأوصافها وتحليلاتها ، ومشكلات درجتها منهجتها وعلاقتها مع الماضي ، الخ .. هي ثانوية بالنسبة لمسألة قابليتها للانتقال الأصلية ؛ فيما وراء ذلك أن الميدان يكون في الحال ميدان الاستجلاب . ففي حين يتجنب علم الاجتماع الثقافي اتخاذ موقف يميز ماركس على الفور الثقافة ودعامتها الاجتماعية ، بل وعلى نحو أعمق يفصل الثقافة البورجوازية من حيث هي قيمة شاملة ونزاع إلى التشميل ، عما تحت - الثقافة في الطبقة البورجوازية التي هي بقية رصيدها من الماضي الوسيط والتي هي شاذة فريدة كبقايا الطبقات الأخرى على حد سواء . هذا التمييز لم يتم فحسب ولكنه أكد بوضوح كذلك تحت شكل مقتضى تاريخي ، الضرورة بأن آخرين ينهضون بهذه الثقافة البورجوازية الشاملة من أجل إنقاذها من الثقافة التحتية (Sub-Culture) . بالنسبة لهذه الآونة فإن قابلية الفصل هذه هي الهامة وليس التحديد الدقيق للطبقة أو للجماعة التي يجب أن تحمل أعباءها ، لأن المسألة الأساسية التي تواجه مفكر العالم الثالث هي بالضبط : كيف البرجوة (١٢) دون اللجوء بادىء ذي بدء إلى البورجوازية ؟ إن مذهب ماركس يجعل المسألة ممكنة على الأقل .

في مواجهة ماركس نجد جميع فوارق ، جميع تجسيدات الليبرالية المتتالية : الأول والأصح هو فارق فلسفة الأنوار والليبرالية الجديدة التي بتعريفها بالنسبة إلى ماركس ، أصبحت واعية بافتراضاته الخاصة . والرء العام لجميع هذه التيارات هو التأكيد على أنه ليست هناك ثقافة بورجوازية دون بورجوازية (١٣) . وتعميم

(١٢) استخدم كلمة « برج » لتسمية واقع فني والعمل على أن يبنى مجتمع ما العناصر الأساسية للثقافة البورجوازية الشاملة . فاصطلاحات « هذب » ، « تما » ، « غرب » : أي التمس بالسمات الغربية ، « التمس بالسمات الأوروبية » .. لا تبدو أنها تلائم هنا بسبب مضامينها خارج الثقافة التي تنطوي عليها وبصورة خاصة لأنها تفيد أحياناً في تقرير تبني جوانب من تلك الثقافة التحتية البورجوازية التي يرفضها كثيرون في العالم الثالث في حقيقة الأمر .

(١٣) انظر : ب. كروتش (B. Croce) في كتابه : Essays on Marx and Russia, New York, P. Ungar, 1966 ولا سيما : « في مفهوم تاريخي غير قاطع » مهم ، البورجوازية « حيث يوجد حيثما كان غموض بين ثقافة بورجوازية شاملة ، ثقافة خاصة البورجوازية وطبقة بورجوازية . وفي النهاية لا يرى أي فارق بين المفهومين : بورجوازية وأزمة حديثة . الأمر الذي يكون من جهة أخرى موقفاً جديلاً ضد التقليلين .

الثقافة البورجوازية ليس ممكناً إلا بتعميم نموذج البورجوازي (١٤) ، ولما كانت الحياة تكذب هذا التأكيد فإن نوعاً من التخصيصية الأخلاقية ينتج عن ذلك : من الآن فصاعداً يريد الليبرالي الجديد أن ينجو وحده ، إذ لم يعد العالم يهيم به وهذا هو بالتأكيد معنى المراجعة الديمقراطية - الاجتماعية التي هي تحرير للماركسية ، تفسير محافظ لماركس . وهذا التفسير يكون ممكناً في النطاق الصحيح الذي تكون فيه الليبرالية التاريخية على نحو ما يفهمها الليبرالي ، مجرد مرحلة في الواقع في مسعى ماركس الفكري ، المسعى الذي يمتنع فيه افتراضات فلسفة الأنوار المنهجية وهذا هو ما يسمح للبعض بالعثور على ماركس في مونتسكيو وبالكلام عن الواحد كما قد يمكن أن نتكلم عن الآخر (١٥) . فإن جميع الليبراليين والليبراليين الجدد ، إذ هم يبتزون ماركس عن شروطه التاريخية ، يربطون على الدوام البورجوازية بالبروليتاريا . فالبروليتاريا هي حقيقة الوريثة المسماة للثقافة البورجوازية ، لكن تدريبها تحت وصاية البورجوازية لا ينتهي في الواقع أبداً لأن البورجوازية لا تموت إلا إذا كان في موتها ضماناً بأن بحثاً من جديد في البروليتاريا . وعليه أن قابلية انتقال الثقافة البورجوازية من مجتمع إلى آخر يكون إذاً مجرداً من المعنى لأن العالم بأكمله يكون منقسماً بين عالم الثقافة وعالم اللاثقافة ، عالم الأمية ، بين عالم بورجوازي وعالم بروليتاري . ونرى أن هذا التفسير يتطلب إما تاريخاً واحداً وإما أن تتابع المجتمعات الواحد بعد الآخر على طول الطريق نفسه وفقاً للإيقاع نفسه ، ولما كانت الأحداث قد كذبت هذه الرؤية فإننا ننحرف إلى أنانية وكبرياء مطلقين . ولكي يكون هذا التفسير مقبولاً ألا يكون من الضروري والحالة هذه أن ننسى أن المشكلة الأولى لماركس كانت : كيف استبدال الايديولوجية الـ «ألمانية» بالعلم الـ «بورجوازي» ؟ ألا ينبغي أن ننسى بأن ماركس عاش ما يكفي من الزمن لكي يرى أن ألمانيا قد تبرجت في ظل قيادة طبقة غير طبقة البورجوازية لأن هذه البورجوازية لم تكن تملك لا الشجاعة ولا الإرادة لأن تكون حقيقة بورجوازية ؟ وهو حل لم يقبله ، بخلاف اشتراكيين آخرين ؟ إن التفسير

(١٤) هناك اتفاق بين الليبرالية الجديدة ومعاداة النزعة الغربية (anti-occidentalisme) لبلدان غير البورجوازية حول لا - انتقالية (man-transmissibility) الثقافة البورجوازية كما نذكر جيداً أن ثمة تجاذباً بين الاثنين . من جانب آخر إن نموها مترام .

(١٥) إن ماركس المفسر وفقاً لليبرالية مقبول على نطاق واسع ومستخدَم في الدراسات المتعلقة بالعالم الثالث . ويمكن التساؤل عما إذا كان لا يستأنف الدور الذي لعبته الماركسية الشرعية في روسيا .

الليبرالي للمادية التاريخية الذي هو نتيجة التشبيه الغربية لم يكن تفسير ماركس نفسه حتى وإن بدا مستغافراً . ذلك أن حالة ألمانيا كُفّت بعد عام ١٨٤٨ عن أن تكون نموذجية لأن جميع الوحدات الاجتماعية تبرجت في نفس الفترة تحت راية الصناعة والعلم التطبيقي . وسيُثبت نصف قرن من التطور أن مركز التناقضات قد انتقل بكل بساطة . إذا كان لا يزال في وسع الماركسيين الألمان الاعتقاد بإمكانية التبرج بوساطة البورجوازية (غاضبين الطرف عن كثير من الحوادث المكروهة) فإن الثوريين الروس لم يعودوا يستطيعون ذلك وأقل منهم أيضاً الآسيويون .

ستظهر الدراسات المتعلقة بالبورجوازية الغربية في الماضي بالتأكيد تكاملاً شاملاً أكثر فأكثر بين جميع عناصر الثقافة البورجوازية وارتباطاً متبادلاً وثيقاً أكثر فأكثر بين ثقافة وطبقة بورجوازية ، لكن تحليل الحاضر سيدل بصورة خاصة على تخلخل هذه الثقافة . إذا كانت البرجزة بالنسبة للماضي ، وهي تعني عقلنة الحياة الاجتماعية ، ستجد دلائلها في جميع مستويات العلاقات الاجتماعية إذا كان التنظيم الصناعي ، الأخلاق الفردية ، الديمقراطية ، العلمانية ستبرز أكثر فأكثر في تاريخ البورجوازية الغربية الماضي كجوانب لذات النظرة الوحيدة للعالم فإننا سوف نشهد في الحياة بجميع أجوانها ظهور بورجوازيات ، تكون ، ثقافياً ، أقل فأقل برجزة ، سوف تنفصل بالنسبة لها العقلانية الاقتصادية عن الأخلاقي الخاصة ، والديمقراطية عن العلمانية ، والعلم عن الإيمان . فكلما تحلّف بلد من البلدان ، كلما انحرفت بورجوازيته إلى ثقافة تحتية ، تخصّصية أكثر فأكثر .

ولسوف يكون الضرع الثاني والتقسيم من سماتها المميزة ؛ يمثل البورجوازي العقل في المصنع ، لكنه يكون عبد الأحكام المسبقة والخرافات في أسرته وفي الدولة ، وعندما سيأتي عصر التخصص ، سوف لن تبقى لديه القدرة حتى على الإحساس بأنه على صلة وثيقة بالعالم اللاعقلاني الذي يحيط به . وسوف تحلّف لديه رؤية مستهلكة للحياة الرؤية المنتجة وفي بلدان معينة ذات التقليد الأوسطي (نسبة إلى البحر الأبيض المتوسط) سوف تستثمر هذه البورجوازية الجديدة بكل بساطة في أن تقوم بدور البورجوازية القديمة الوسيطة في العصور الوسطى . وكلما مرّ الزمن كلما تفاقم هذا الرجوع ؛ عندئذ لن يبقى لليبرالية من حيث هي برنامج ، من مركّز في المجتمع ، ومن حيث هي منهج ستصبح أقل فأقل وفاء بالغرض .

بل أسوأ، سوف لا ترى المشكلة بوضوح، من فوط التخصصية (١٦).
وبتعلقها بمسئمتها: لا تبرجز من دون بورجوازية سوف تبرر الاستعمار في النطاق
الذي لا تعني فيه الامبريالية شيئاً آخر سوى منح طبقة بورجوازية إلى مجتمع
لم يستجها ولن ترى الاشتراكية الديمقراطية التي تمثل التفسير الليبرالي لماركس
أي مانع في أن « تمدن » العالم وهي تستعمره، غير مدركة البتة أن ظاهرة الانفصال
نفسها بين ثقافة بورجوازية وما تحت ثقافة الطبقة البورجوازية قد حدثت في الغرب
وان البورجوازية الغربية سوف تكون عاجزة عن عقلنة العالم الذي تستعمره، وانها
على العكس سوف تعمق فيه تأثير اللامعقول (١٧). وسوف يصبح اللامعقول
المستخدم منها وضدها في آن واحد، قيمة متعارضة مع العقل الذي يوحد العالم
بلون واحد، لكن الليبرالي حرر نفسه من قنن الآخرين.

اللجوء إلى ماركس هو إذن أمر لا مفر منه، ولكن ليس إلى ماركس
كما يفهمه الليبراليون، حتى وإن انتسبوا إلى أورثوكسية خادعة. لم يكن ماركس
حينئذ يولي أية ثقة للبورجوازية الألمانية من أجل أن تعقلن حياة ألمانيا الاجتماعية
فظلت « اللااستنارة Philistinisme » مزدهرة دائماً حتى عندما أصبحت
الامبراطورية الألمانية القوة الصناعية الأولى في أوروبا، حتى عندما فرضت الثقافة
الألمانية والعلم الألماني نفسيهما على سائر العالم (١٨). فقد وضع ثقته كلها في
البروليتاريا وريثة الفلسفة الألمانية وكان يبدو هكذا انه يقطع كل رابطة مع
اولئك الذين يعتقدون أن عامل العقلنة في وسعه أن يكون هو المفكر - الناقد.
هل يمكن الاعتقاد مع ذلك انه لم يكن يرى، مع ما كان هناك من خصوص، جداً في
علاقاته اليومية بالعمال الألمان؟ بالموافقة على أن ماركس لم يكن يتصور أن ثورة

(١٦) إذا كانت المشكلة مدركة، وفقاً عن كل شيء، فإن الليبرالية قد انفجرت كما هو واضح
للبيان في كتابات ك. رايت ميلز (C. Wright Mills) في كتابه: نجاسة السلطة، ماسيرو
١٩٦٩، الماركسون ١٩٦٢، بيليكان بوكس ١٩٦٣.

(١٧) إن تحليلاً موضوعياً للقوية يكون هنا وفي هذا الإطار على وجه الدقة ممكناً لا سيما للقيود
الكبرى السياسية - الثقافية في الهند وفي البلدان العربية.

(١٨) تدوين الثقافة الألمانية بحظوظها طيلة الحقبة من ١٨٧٠ - ١٩١٤، على الأرجح لئلا يصيرها
اللامعقولة التي أتاحت لها أن تكون مقبولة في آن واحد من بلدان أوروبا المتطورة ومن البلدان المتخلفة.
لم يكن يرى فيها توماس مان، من جهة أخرى، ما يشبه التعبير عن الكفاح بين العقلانية الإيطالية
واللاعقلانية السلافية؟

كان هدفها أن تعقلن الحياة الاجتماعية، أمكنها أن تكون من فعل المفكرين
وحدهم، فإننا لا يمكن أن يفوتنا التأكيد من الدور البارز الذي كان يعترف لهم به
في لحظة الطبقة العاملة لأن المفكر وحده يستطيع حقيقة تمييز العام من الخاص في
الثقافة البورجوازية، متيحاً للبروليتاريين الاضطلاع بالأول ولقد ورفض الثاني.
إن الانشقاق في وسط الثورة بين المفكر والبروليتاري كان حينئذ قد طرح كأمر
ممكن. لن يفعل لينين شيئاً آخر، إن لم يكن التأكيد على أن الإمكانية قد أصبحت
حقيقة واقعة في الشروط الخاصة بروسيا، وهي شروط كانت تقتضي تكوين جماعة
منفصلة عن المجتمع ومنظمة تنظيمياً جدياً، بهدف التماثل بجميع أوجهها مع
العقلانية البورجوازية. وفيما بعد، في البلدان الأكثر تحللاً أيضاً سوف لن تبقى
هذه الجماعة من الثوريين حزباً فحسب وإنما مفرزة مسلحة، وسوف يكون
انفصال المجتمع المحيط الآخذة عقلانيته بالتناقص، أكثر تفاقماً أيضاً،
وللافتات من الثقافة البورجوازية التحتية التي تنقص، حيثما كان، من قيمة العقل،
سيكون أحياناً من الضروري مغادرة المدينة نفسها التي كانت دائماً مع ذلك موئل
هذه العقلانية (١٩). إذ كلما ضاق ميدان العام في مجتمع ما كلما وجب استئناف
الأخذ بهذا العام الذي لم يعد في وسعه أن يعمم بمجرد التأثير المتبادل، من قبل
جماعة تزايد عزلتها، حيث تعيد هذه الجماعة بادئ الأمر بناء الموئل العقلاني
داخلها الذي سوف يمتد فيما بعد إلى كافة المجتمع المقصود تأثيره (٢٠).

لكننا عندئذ نجد أنفسنا أمام عقد اجتماعي جديد، سياسة جديدة من الفهم،
يعقوبية جديدة احتججت عليها، على وجه الدقة، الايديولوجية الألمانية والتاريخية
التي انطلقنا منها. عملياً، انطلاقاً من هنا، تكون جميع الأدوار معكوسة وجميع

(١٩) هذه النقطة الأساسية، المشتركة بين جميع الثوريين في العالم الثالث وصفها فرانز فانون
بانتقاص ونظر لها روجيه ديبريه (R. Debray) الذي لا يريد الماركسيين الليبراليين أو العقائديين
اتخاذ عمل الجدة...

(٢٠) كلما آمن مجتمع في التخلف كلما تسقت وتعممت الثورة المطلوب [إنجازها] بالنسبة للمجتمع
الغربي يأخذ هذا التعقيد شكل « تسنين » متواصل، يحافظ على الفكر السلفي، يضعف الثقافة الليبرالية
ويسارع التخلف الثقافي في جميع المستويات، هذا ما يفكر بالتالي الماركسية التي تلب هذه اللعبة،
التي تنتظر تغييراً أوتوماتيكياً في البنى بإزالتها الثقة للأثر التحضيري الحاسم للسوق العالمي، وبذلك
يصبح موقف المفكر - الناقد أكثر صعوبة، أكثر طوباوية. كل هذا وقد بات معروفاً بالفعل،
ينتظر أن يوضح نظرياً.

الاثباتات تنأت من هذا العكس في الأدوار . ومع ذلك لا بد من التوقف لأن مفكر العالم الثالث يجد نفسه هنا أمام مجرد وجود بالقوة ، إمكانيات . ولا شك في أنه يجب عليه اتخاذ موقف حتى يلزأ هذه الإمكانيات : إلا أنه ليس من الضروري الدخول في تفاصيل حالة لم تتحقق بعد .

- ٣ -

إذا كان ماركس التاريخاني موضع اهتمام دائماً ، إلا أنه ليس ثابتاً : فما أن تحل الثورة وتبدأ في التحقق حتى يغير معناه وخاصيته ، يصبح «عقائدياً» ، هذا الماركس كثيراً ما وصف من الخارج ، من وجهة نظر ليبرالية من جانب آخر (٢١) ، وغالباً ما ينظر إليه خطأ على أنه من فعل إنسان أو ظروف عابرة . كانت الظروف عابرة بالتأكيد ولكنها لم تكن عرضية ذلك أنها ، أما وقد ظهرت في مجتمعات مختلفة ، واقعية بقدر تلك الراجعة في الغرب وتستحق أن تدرس مثلها على حد سواء . فالنقطة الأساسية التي يجب التذكير بها هي ، بمجرد أن تبدأ الثورة بتوطيد نفسها أي بمجرد أن تبدأ حركة التبرج بقيادة جماعة محصورة تأخذ على عاتقها في المجتمع تنوير العقلانية ، أن مشكلة التأخر التاريخي لم تعد موضع اهتمام وبالتالي فإن التاريخانية التي كانت تطوقها تلاشي ؛ دفعة واحدة ، إن رؤية التاريخ - تقدم ، رؤية فلسفية الأنوار على وجه الدقة هي التي تتغلب ؛ وهذا يعني أن الديالكتيك من حيث هو تجربة معاشة ، يختفي في النطاق نفسه الذي يعود فيه التاريخ ليصبح جريان الزمن ، المتواصل وبدون عمق ، بيد أن هذه الماركسية العقائدية ، حتى مع اختفاء الديالكتيك والتاريخانية لا تتلاقى بكل بساطة مع الماركسية الليبرالية وإن كانت تلقى عدة جوانب منها : وضعية ، مادية ، التاريخ - تقدم ، لكن كل هذا تحت علامة الماضي ، المعاش من قبل . أنها تلاقى بالفعل النموذج - المثالي للثقافة البورجوازية الشاملة ؛ ولكن من أجل أن يتجسد النموذج - المثالي ؛ لا بد له من وقت ، طالما أنه مفروض من الأعلى . فهذا هو اكتشاف بالمقلوب . وهذا هو ما يعطيها خاصيتها العقائدية ، لأن المقصود هو التحقق ، العثور من جديد على ما كان معروفاً من قبل . في نفس

(٢١) ينظر أفضل وصف هو وصف هـ ماركوز ، لكنه خارج موضوعه وينكر عليه بالفعل كل معنى موضوعي .

الوقت تكون هذه العقيدة مبدأ منظماً ومرشداً ، ذلك إن على هديه بعيد المجتمع بأكمله بناء نفسه : عندئذ تواجه اكتشافات علمية جديدة ، في أفضل الأحوال اكتشافات موازية ، مخترعة ، أكثر اقتصادية لكنها ليست اكتشافات حقيقية .

تكون المحصلة استقطاباً جديداً : في مواجهة هذه الماركسية العقائدية تُبنى ثانية ، ليبرالية جديدة وزرعة إنسانية جديدة تستأنفان الأخد بالتاريخانية وبالديالكتيك اللذين تركتهما هذه الماركسية يتلفان (٢٢) ، وفي اللحظة نفسها ، في نهاية هذه الماركسية العقائدية ، نعر من جديد على وضعية ماركس مشرح النظام الرأسمالي . ومن الطبيعي أن توقف هذه الاتجاهات اتجاهات أخرى ، تمت إليها بصلة ، وهي دارجة في الغرب ، وكثيراً ما يفيد المزج الناتج عنها بدرجات مختلفة من المقادير : في زيادة الغموض العام . فقد أعادت التروتسكية ، بنظريتها في البيروقراطية ، بناء الزوج المزعوم أنه غير قابل للذوبان بـ «بورجوازية - بروليتاريا» وجددت نشاط التفسير الليبرالي للماركس ؛ وأعادت الانسية الديالكتيكية بتناولها من جديد النقد التاريخاني للتجريد الثوري ، مركز التاريخ إلى الغرب ؛ كذلك فإن محاولة الباحث العلمانية لتعريف ما هو سابق للتجربة (a priori) في منهجية ماركس ، محلل الرأسمالية ، إذ جعلتها ضرورية مقتضيات السياسة الاقتصادية ، قد بعثت الرغبة في وضع قواعد للاستنباط في نظريات ماركس (٢٣) . وبإعادة اكتشاف الموضوعية التاريخية التي كانت الماركسية الغربية عثرت عليها أبكر من ذلك ، سوف يبدو أنه لم يعد هناك من فارق بين هذه الماركسية الغربية الماركسية العقائدية وإن ماركساً واحداً يستطيع الآن أن يتصور اجتماع الجميع . إلا أن فارقاً كبيراً ما زال قائماً : الاثنان تتكلمان باسم عقلانية معينة ، لكن هذه العقلانية تكون ، في حالة ، مفروضة من الأعلى وتضطر الدولة إلى التدخل لحمايتها من موجات اللامعقول التي ، على جميع المستويات (أسرة ، أخلاق ، مواقف لزاء العمل) توشك أن تفرقها ، في حين إن هذه العقلانية ، في الحالة الثانية تكون

(٢٢) على الرغم من ثراء الكتابات التروتسكية العظيمة يبدو جيداً أن النقطة الجوهرية هي رغم كل شيء تبرير استدلالي ، بمعنى (a posteriori) لليبرالية .

(٢٣) نجد مثلاً مثيراً للاهتمام في ج. بروفيتك في : Marxism in the Mid twentieth century, New York, Doubleday, 1977. إن نقد الستالينية يقضي إلى الانسية والعلمية وإنما نكتب من حيث هما برناميجين .

مستبطنه وتسود بلا جدال في ميدان مخصص لها ، وعندما يتجاوز اللامعقول الحدود المسلّم له بها ، حتى وفي غياب التدخل من جانب الدولة ، فإن المجتمع يقاوم . ففي حالة تهيؤ الماركسية ايدولوجية ، وفي الثانية : بالنظر إلى حالة واقع معين ، تكون أكثر انفتاحاً . أكثر من الفارق بينهما ، مع ذلك ، إن ديناميكتهما هي التي تستحق استعراض الانتباه . لا يبدو مما يمكن الإنكار أنه كلما تقدمت الثورة كلما اقتربت الماركسية العقائدية من الماركسية الـ « علمية » أو الوضعية : نسبي هذا كجراً : فقدان الديمقراطية : تأناً ، فقدان الديمقراطية : الخ .. بهذا المعنى تكون العقائدية التي هي تقنين ماركسية مؤقتة ، مرحلة بين الـ « ايدولوجية » والـ « علم » . لكن كذلك هذه الماركسية المنفتحة أو الـ « علمية » للغرب ، ماركسية رأس المال غير المستكمل ، لا تتماثل في حالتها ، على الأرجح ، إلا بفضل وجود تلك الماركسية العقائدية نفسها ، إذ من ذا الذي يمكنه أن يكفل أنها بانفتاحها على جميع معضيات التجربة ، لا تغربها الانتقائية المعسمة التي يغذيها في كل لحظة عمل الثقافات التحتية الخاصة في الغرب ؟ هذا التطور السريع تقريباً ، الإلزامي تقريباً لا يثير اهتمام مفكر العالم الثالث في المقام الأول ، لكنه لا يملك أن تفوته مواجهته ، أنه مضطر إلى إدخاله في حسابه عندما يحدد علاقاته الخاصة بماركس .

- ٤ -

هكذا يمكننا أن نوضح من جديد المسألة المطروحة في نهاية القسم الأول في سياقها الحقيقي : وما هي العلاقات بين ماركس التاريخاني الذي يعيد خلقه مفكر العالم الثالث وماركس الليبرالي أو الـ « علمي » على نحو ما يظهر بصورة خاصة في العالم المتقدم ؟ يبدو جيداً أنه قد حدث في حياته تطور منطقي من الواحد إلى الآخر هو نفسه تطور سيرة حياة ماركس ، لكنه كذلك تلقاء في تطور المجتمعات . فالماركسية بحسب لينين هي ، من زاوية ما ، في أصلها ، إعادة اكتشاف ماركس الايدولوجي الألماني ، أما الثورة الموطدة فانها تشير إلى انتصار انجاز من التقنين الموقت إلى أن يذوب هذا المذهب العقائدي نفسه ويتلاقى على أسس جديدة مع التيارات : الليبرالي والمنهجي - العلمي التي لم يكف العرب أبداً عن حمايتها . على أن مفكر العالم الثالث لا يستطيع أن يفعل كما لو كانت

هذه التطورات لم تحدث أبداً ، فلم يعد في وسعه قراءة ماركس « بسذاجة » . فلو أنه انسلخ عن وضعه وأصبح ماركسياً عالمياً (Cosmopolite) لاستطاع بالتأكيد الدخول في جميع المجالات واختيار الدفاع عن ماركس الذي يروق له ، لكن انتقاليته الاعباطية ، المنفتحة ، البراقة كانتقائية آخزين كثيرين سوف لا توضح شيئاً في نهاية الأمر وستكون ذاتية صرفة . وعلى العكس ، إذا بقي مشدوداً إلى وضعه ، والمسؤولية السياسية وحدها هي التي يمكنها أن تقتضي منه هذا الوفاء ، فإنه سوف يجد نفسه مفتقراً إلى إعادة خلق ذلك الماركسي التاريخاني : المرتبط بالايديولوجية الألمانية ارتباطاً لا ينقسم ، إنه سوف يعرض التاريخ متقهقراً إلى الوراء ، الأمر الذي سيجعله مباشرة مألوفاً مع ديالكتيك الزمن المعاش من جديد ، مقولة المستقبل السابق . إلا أنه في نفس الفترة لا يمكن أن يفوته التأكد من أن يكون الثالث أو الرابع الذي يسير ثانية في هذا الطريق المعكوس الذي بات يعرف وجهته وغايته . ويمكن أن يبدو حوله ، حتى لنفسه ، محدداً عملياً ، فهو يدافع عن ماركس معين ، هو بحاجة إليه ويظهر له أنه احادي الجانب كماركس الآخرين إن لم يكن أكثر . هكذا يجري كل شيء تماماً في عالم اليوم .

ماذا في ذلك من مشترك بين ماركس الاقتصاديين والمؤرخين الاجتماعيين الليبرالي وماركس ألثوس المنهجي أو العلمي وماركس المطبوعات الصينية الايدولوجي العقائدي وماركس الانساني الذي كان ماركس غرامسي (Gramsci) والذي يعيد اكتشافه على منوال معين اليوم كثير من الفلاسفة الغربيين ، باستثناء ماركس المنقذين ، والباحثين والانتقاليين ؟ فإذا لم نشأ أن نحسب حساباً للنظامية الذاتية للتاريخ لدى ماركس ولتحيين النظريات الماركسية الذي سبق أن حدث في التاريخ ، إذا لم نشأ أن نرى أي منطق في تعاقب هذه الماركسيات المختلفة ، فإننا نبقى في مستوى فوارق التفسير وسوف يمكننا بحق أن نتكلم عن انحلال مذهب ماركس . وليسوف يكون هناك ماركس والماركسية كما كان هناك ديكرات والديكراتية مع إمكانية لا محدودة من إعادة التفسيرات .

إلا أنه يمكننا ، من وجهة نظر العالم الثالث أن نكشف عن منطق في هذا التعاقب ويمكن أن نرى في كل مذهب الانتصار الموقت للتخصيصية . فكل قراءة لماركس تعضي بكل تأكيد من الايدولوجية إلى العلم ، كما يؤكد ذلك غالباً .

ولكن يمكننا أن نسأل : أي علم ؟ حتى الآن كان المقصود دائماً إما علم الماضي (تاريخ التطورات الاجتماعية) (٢٤) ، وأما تحليل شروط علم ما يزال يطلب وضعه (مبحث العلوم الماركسية) ، ولكن ليس علماً استنباطياً أبداً ، وبانتظار ذلك فإن الـ «علم» الوحيد الذي يتفق على موضوعه الناس جميعاً ، علم الطبيعة ، يستمر في أن يعد لنا على جميع مستويات الحياة مستقبلاً كابوساً . وإذا كان هذا الـ «علم» التطبيقي على المجتمع والذي دافع عنه الماركسيون الليبراليون في الغرب يغنينا ويزيد في فرص بقائنا ويعمل من أجل تعميم حقيقي ، لسوف يمكننا الموافقة على أن ماركس العالم لا يد من أن يحل منذ هذه اللحظة حل ماركس الأيديولوجي وإن يتناوله الجميع في الحال . ولكن ما من شرط واحد من تلك الشروط قد تحقق .

يجب إذاً أن نقاد لرؤية الدور الذي تلعبه الماركسية الأيديولوجية ، الأخلاقية والانسانية كما تبرز من التاريخية في العالم الثالث . وقد قدم لنا أيضاً نظرياً ذات مرة ولحقة قصيرة : ج. لوكاش (G. Lukacs) الذي أصر على أن الثقافة الشاملة الوحيدة كانت من صنع البورجوازية الغربية (٢٥) ، وأن جميع الثقافات الأخرى هي بالنسبة لها ثقافات تحتية ، وأنها تنسب إلى جماعات اجتماعية أو إلى هيئات قومية ، ولكن هذه الثقافة تكون كذلك منفصلة إلى الأبد عن الطبقة التي كانت دعائمها لأنها لم تنهض أبداً وأنها لم تنغمر فيها أبداً تماماً ، وأنه يرجع إلى آخرين أن يتحملوا أعباءها لإنقاذها . وبالتفكير دائماً استناداً إلى النموذج الألماني ، يصف كيف جرى هذا الانفصال بإخضاع العقلانية للـ «علم» الذي أفاد بذاته كأيديولوجية توفيق ، تعادل لجميع الطبقات في الدين الذي رُد إلى المجرى العام للعلم ، حيث تعمل كل طبقة مع ذلك على إنقاذ ثقافتها الخاصة . ولم تكن محصلة ذلك هي فحسب النسبوية ، التخصصية ، وإنما كذلك الانانية ، وعدم الاستئثار والحرب على نحو لم تكف التجربة عن البرهان عليه . وقد قام لوكاش

(٢٤) إن كثيراً من النتائج التي يقدمها مؤرخون معينون كتحقيق لنظريات ماركس تبدو وكأنها مجرد أمثال موضحة وبسهولة انتقادها من جانب أعداء الـ «جس التاريخي» الذين لا تلتزمهم صبرية في إظهار دأريتها .

(٢٥) لا يعطي لوكاش في أي مكان من كتاباته دعماً تاريخياً دقيقاً للثقافة الشاملة البورجوازية التي تحل محل كبرج في دراساته النقدية . لذلك تتخذ هذه الدراسات غالباً صفة الـ «تجارب» .

بتعميق علمه الاجتماعي عن الثقافة ، لكنه سرعان ما كفى عن تدعيم وجهة نظره التشاؤمية ، الكوارثية ، كما قيل ، ليس فحسب بسبب الشروط الخارجية وإنما لأن مرحلة التطور اللوكاشية هي مرحلة خاصة في الحركة الثورية بين المرحلة الليبرالية من الاشتراكية الديمقراطية والعقائدية . واعترف المؤلف بأنه جرى تجاوزه وقد حصل ذلك حقيقة لأنه وضع نظرية الليبنية قبل استلام السلطة وأنه لم يكن في وسع هذه النظرية فعلاً أن تتأقلم لا في الشرق ولا في الغرب . لكن هذه المرحلة تستطيع العودة وسوف تعود أكثر من مرة ، حتى وإن لم تتضح نظرياً وأفضل تقديم ماركسية العالم الثالث التاريخية وإبداء الرأي فيها هو على ضوء هذه المرحلة . ويمكن أن تبدو هذه الماركسية رؤية إقليمية لماركس . ولكنها في أساسها هي التعبير السليبي عن خطر الموت الذي يخفيه انحلال مذهب ماركس باسم الـ «علم» .

هناك ماركس يكاد أن يكون من المستحيل على مفكر العالم الثالث التصالح معه منذ الآن : ذلك هو ماركس وفقاً للفهم ، ماركس الذي يظهر له بمظهر الليبرالية في ميدان التطور الاجتماعي أو بمظهر الـ «علم» في الميدان النظري . إنه ماركس منتصف الطريق قبل أن يعثر على قضيتته الأولى . في أساس ماركس هذا توجد المصادرة على المطالب وهي أن تجديد التاريخ يكون هناك حيث كان يبحث عنه مؤلف رأس المال غير المستكمل ، وكل ما يجري في مكان آخر ليس إلا تحلفاً مستدركاً ، أي زمن ضائع لن يحسب في الحساب الختامي للإنسانية . ولسوف يكون رد فعل العالم الثالث دائماً بإزاء ماركس هذا كرد فعل أوروبا إزاء نابليون : رد الفعل على التعميم بالسلاح ، لأن هذا التعميم المجرى من قبل الامبرالية هو قتل مقنع . لكن هناك ماركس آخر وفقاً للعقل الذي يكون التاريخ بالنسبة له هو على وجه الدقة تاريخ الإنسانية المتخلفة ولكن عندما تقبل اقتفاء الأثر حيث يقود التقدم . فما من أحد يمكنه التنبؤ بالنتيجة النهائية لهذا القبول ، ومع ذلك ففيه وحده يستقر الأمل في تعميم حقيقي .

إذن لكل ماركسه ! ليس هذا تماماً ، إذ أن هناك حركة من هذا الماركس الأيديولوجي إلى ماركس العالم . هذه الحركة تنهت دائماً في جهة ما في العالم ، وهذه النقطة والانبعث هما اللذان يبقيان الماركسية موضع الاهتمام والعناية . فإذا كانت الماركسية الـ «علمية» تستطيع أن تفرض نفسها اليوم على العالم لسوف يعني هذا أن ماركس قد صار الآن مفكراً من الماضي . إن تعدد المراكز الماركسية

حقيقة واقعة لا يفيد إنكاره في شيء ، ولكن العالم الثالث هو الذي يمثل نقطة التكامل التي سوف يكون تعدد المراكز بدونها نسبة لبيروية صرفة .

يتجنب مفكر العالم الثالث رفض الماركسيات الأخرى ؛ انه يعبر عن ماركسيته ، تلك التي تنشأ من وضع العالم الذي يعيش فيه ، وبالنسبة لهذه الماركسية تموضع الماركسيات الأخرى في ترتيب يجعله التطور التاريخي قريب العهد معقولاً الآن ومفهوماً ؛ هو يعلم أن الماركسية العقائدية أو الماركسية الليبرالية أو الماركسية العلمية ١١ سوف تعنيه ذات يوم ، لكنه يعلم أيضاً أنه إذا اضطلع اليوم بهذه أو تلك فإنه سوف ينفصل بكل بساطة عن وضعه وفي النهاية يكون قد ساعد النبوية على الانتصار (٢٦) .

خاتمة

أزمة المثقفين وأزمة المجتمع

وصفنا في الصفحات السابقة علاقات المثقف العربي بالماضي ، باللغة ،
بالتقافة . وباختصار بكل ما يصنع التقاليد في مجتمع . ووصفنا الحالة الحاضرة لهذه
العلاقات وما كانت عليه منذ عشرات السنين وما سوف يجب أن تكون إذا شاء
المثقف أن يكون لكلمته وزن ولعمله قوة .

هذا الكتاب لا يبحث في الثقافة بذاتها ولكنه يعالج من خلال الثقافة مشكلات المجتمع العربي . فقد حدد لنفسه هدف كشف النقاب عن أهم العقبات التي تعيق تطور هذا المجتمع . ولا مفر الآن من وصف روابط المثقف بالسياسة بالمعنى العام لهذه العبارة . وأياً ما كانت الأهمية التي نعطيهها لأزمة الانتليجنسيا العربية فلن تستحق ما أوليته من اهتمام إذا لم تكن ترمز إلى أزمة المجتمع في جملته وتميط اللثام عنها .

لماذا وكيف تسجل وتبدل مواضعها سلبية المثقف العربي في سياسات الدول التي تصل في ذلك إلى تعريض مستقبل الأمة نفسه للخطر؟ كيف تتركب في أئمة الانتليجنسيا جميع تناقضات المجتمع؟ كيف تشهد بليلة المثقفين على لافعالية المجتمع وركوده؟

١ - الوضع الثقافي :

يفكر المثقفون العرب وفقاً لمنطقتين : الغالبية العظمى منهم بحسب المنطق

جنگامریش

توفیق الرحمن

(٢٦) تقتيل النجوية المهجيرة بلى وتدافع بحجارة مشبوبة من نعدد طرق المستقل ونماذج الحضارة ، لكنها من حيث هي سياسة لا تهتم بمشكلات العالم الثالث وتعتمد بصورة خاصة على توازن الرعب للدفاع عن مكتسبات ومخط نعية العالم المصنع .

التقليدي (السلفي) والباقي بحسب منطق انتقائي ؛ إلا أن الاتجاهين يعملان على إلغاء البعد التاريخي . ولكن إذا نما المثقف التاريخ من فكره فهل يحويه من الحقيقة الواقعة ؟ بكل تأكيد لا : إن التاريخ من حيث هو بنية ماضية - حاضرة يشكل الشرط الحالي للعرب تماماً بمقدار ما يشكل شرط خصومهم . ذلك أن الفكر اللاتاريخي لا يؤول إلا إلى نتيجة واحدة : عدم رؤية الواقع وإذا ترجمنا هذا بعبارات سياسية قلنا أنه يوطد في جميع المستويات التبعية . وهذا أمر طبيعي بالنسبة للفكر الانتقائي الذي يفتح بأكمله على جميع المؤثرات الخارجية ؛ لكن الفكر التقليدي (التسني) ليس أقل تبعية على الرغم من مزاعمه . فعلاً ، كيف يستطيع أن يقاوم التكنولوجيا الحديثة بأنظمتها الاقتصادية والاجتماعية ومدارسها الفكرية المعاصرة في حين أنه لا يفهمها وليست لديه أية إمكانية لاختراع أنظمة منافسة ! فالتبعية ، ظاهرة كانت أم خفية لا تعني فحسب فقدان الحرية والاستقلال وهي لا تتعدى فحسب على كرامة الأمة ومصالحها المادية . وإنما تعني كذلك وبصورة خاصة استمرار التأخر التاريخي وتعميقه .

إنها نهاية أقرها كثير من مؤرخي الاستعمار وعززوا بها الدراسات الاقتصادية حول البلدان التي أرادت الخروج من التخلف في إطار الاستعمار الجديد : فأرقام الإنتاج قد زادت فعلاً وجرت توظيفات عديدة ولكن التخلف من حيث هو ظاهرة إنسانية واجتماعية وفكرية لم ينتقص في شيء .

مع ذلك وعلى الرغم من هذه الحقيقة المرة ، تستمر الغالبية العظمى من المثقفين العرب في ميلهم إلى السلفية والانتقائية وما هو أغرب من ذلك أيضاً اعتقاد هؤلاء المثقفين في أنهم يتمتعون بحرية كاملة تسمح لهم بحيازة أفضل منتجات الآخرين الثقافية . فيما لها من حرية أشبه بحرية العبد الروافي ! إن الوسيلة الوحيدة للتغلب على هذين النمطين من الفكر نجدها في الانتقاد الدقيق لنظام الفكر التاريخي ، مع تقبل جميع افتراضاته . وقد سبق لنا أن عرفنا أهمها . فبعضها يحدد التاريخية : الحقيقة من حيث هي سيروية وموضوعية الحديث ، والتحديد المتبادل للقائمين ومسؤولية الفاعلين . ويحدد التاريخانية آخرون : وجود قوانين التطور التاريخي ، وحدانية اتجاه التاريخ ، قابلية نقل المكتسبات ، فعالية دور المثقف والسياسي . وقد خللت هذه النقاط المختلفة باقتضاب تقريباً في الصفحات السابقة وانتهينا في

ذلك إلى أن أفضل مدرسة للفكر التاريخي يجدها العرب اليوم هي في الماركسية مقروعة بطريقة معينة . إلا أن هذه الخلاصة لا تقبل بسهولة ؛ إذ أن المثقفين العرب ، في معظمهم ، يحسون في الانتقاد لانتظام التاريخ كفقدان للحرية والمسؤولية في النطاق الذي يكونون قد عرفوا فيه أن الهدف الذي تسعى إليه فعاليتهم هو فيما وراء مطامحهم الخاصة . كذلك يرون فيه الحكم بإشغال دور التلميذ إلى الأبد ، من دون أن يستطيع عملهم أبداً أن يكون مبدعاً طالما أن المقصود ، في جميع الافتراضات ، ليس إلا تأخراً مستدرجاً .

لنتبه دون سخرية أن هذه الملاحظات تصدر من جانب السلفي ، الذي يعتقد ، هو ، بالعناية الإلهية ويذوب في كل لحظة في بيكولوجية أبطال الماضي ، ومن الانتقائي الذي يسمى دائماً في ركاب جميع الأمور الدارجة . فهل يجب التذكير بأن الفكر التاريخي وحده هو الذي يسع على العمل منطقاً وكثافة وأنه يحرر السياسة من تكتيك بلا أفق ويتيح للفرد تصور مخططات طويلة الأجل والتخلص من أشد الأوهام تشبهاً ؟ لا جرم أننا لا نستطيع أن ننكر وجود مقدار من التبعية كذلك في هذه الطريقة للنظر للأمر ، لكنها تبعية عابرة ، وفضلاً عن ذلك تُدرك بأنها تبعية ، في حين أننا في الايديولوجيات الأخرى نغرق فيها حتى ولو كنا نعتقد أننا لنبدانها .

٢ - اغتراب في المكان ، اغتراب في الزمان :

إذا كانت الأشياء على هذا القدر من الوضوح الذي سردناه فما سبب هذا التردد ، فيما وراء علم النفس ، لدى المثقف العربي ، الذي طال عقوداً من السنين ؟

يتكون المثقف من ثقافة ، وهذه الثقافة تنشأ من وعي ومن سياسة . ولنقل هنا كلمة في نموذجين من الاغتراب (alienation) : أحدهما ظاهر للعيان وينتقد صراحة ، أما الآخر فيقدر ما هو خادع ينكر من حيث المبدأ . فالغريب أو النزعة إلى الغرب تعني بالتأكيد اغتراباً ، استلاباً ، أي نوعاً من أن المرء يصير غيره ، أن يزدوج ويفقد وحدته النفسية (ولو أن الحكم الصادر على هذا التحول يمكن أن يكون إيجابياً أو سلبياً وفقاً للايديولوجية المثبتة) ؛ لكن هناك شكلاً آخر

من الاغتراب ، دارجاً وإن كان مقتعاً ، في الثقافة العربية المعاصرة : ذلك هو التعميم الضاري للصور الوسطى الذي نحصل عليه بما يشبه المماثلة السحرية بعصر الثقافة العربية الكلاسيكية (١) العظيم . في الواقع أن السياسة الثقافية لجميع الدول العربية تحارب الاغتراب النزاع إلى الغرب بوسيلتين : تقديس اللغة العربية في شكلها الجاهلي وتعميم آثار الماضي يجعلها في متناول الجميع (بحث إرث الماضي) . والحال ، من ذا الذي لا يرى أن تحجر اللغة وانتقاء الثقافة التقليدية التقليدية كعلامة فارقة للقومية هما أقوى وسيلة قاطعة للإبقاء على فكر العصر الوسيط حياً ، كحيلة فعالة من أجل أن تمنحو من الوعي تجربة موضوعية التاريخ نفسها ؟ فالسلفي يحسب أنه متحلل من أفكاره ، وهو في حقيقة الأمر لا يفكر باللغة في إطار تقليد ما فإن التقليد هو الذي باللغة ينبعث و « ينعكس » فيه . وسوف لا يعترف أبداً بهذا الأمر المغاير لتجربته المباشرة ولكن أي عالم لغوي وأي عالم اتروبولوجي لا يؤيدان ذلك ؟ أما الانتقائي فإنه يفكر بكل بساطة في ثقافته المستعارة وأحياناً في لغة الأصل ، أنه في مكان غير ملائم لإدراك المشكلات التي يطرحها استخدام اللغة ذات القواعد الاستنباطية الموضوعية والثقافة الكلاسيكية ، وبالتالي يترك هذا الميدان الرئيسي لاستيعادات السلفي وحدها .

إن الاغتراب الحقيقي ، في نظر كل ملاحظ هو ذلك الفقد للذات في المطلقات ألا وهي : اللغة ، الثقافة ، أساطير الماضي . التي يتدفع فيها المثقف العربي بكل بساطة ، ظاناً أنه هكذا يقيم الدليل في أعلى مستوى على حريته ويفضح عن شخصيته العميقة . بيد ها هنا توجد القيود الداخلية التي تشده إلى حاضر يدعي مع ذلك رفضه ، فالروح التاريخية وحدها هي التي سوف تتيح له التخلص منها . وسوف يستطيع أن يرى عندئذ ، ربما لأول مرة الحقيقة الواقعة : أن تلك المطلقات التي يعيدها هي غريبة عنه . وأنه لا يستبطنها ، أيأ كان تفكيره فيها ، إلاً بالتحليل وبالتركيب الفكريين ، أي بجهد إرادي وليس بالفهم الخاص والحدس أبداً .

الحاصل أننا قد نعجب من أن هذا المفهوم للاغتراب ، الذي يرمي إلى تحوير

(١) نجد هنا نوعاً من الجناس أو التلاعب بالألفاظ بين التعبيرين ، اغتراب ، أي النزعة إلى الغربة ، غربة ، واعتراب ، أي التعرب والتعريب .

الإنسان من أوهامه وإلى قيادته نحو طرق الواقع ، يمكن أن يفسر بصورة يظهر فيها أنه يبرر أعمق شكل من الخارجانية . وهذا برهان جديد على أن الماركسية لوئت بالضرورة من قبل المجتمع الذي تعمل فيه على الأقل في بداية انتشارها .

يركب مفهوم الاغتراب ، كما هو معروف ، أربعة مضامين مختلفة قبل كل شيء ، التوضيح الذي يتيح للمثاليين الموضوعيين كشيلاينغ وهيجل الانتقال من المنطق إلى فلسفة الطبيعة ويعين الفعل الذي يتجسد فيه الروح المطلق في الطبيعة . وقد لفت النظر ماركس في مناسبات عديدة إلى أن المقصود هنا ، بالفعل ، هي نظرية دينية معلنة . وينسب المضمون الثاني ذو الدلالة ، وهو مضمون هيجل وغيورباخ ، إلى فلسفة التاريخ : أنه ينتج عن تحول الفلسفة الحديثة التي شهدت علم تطور الأجناس وهو يأخذ شيئاً فشيئاً محل علم اللاهوت ويضع حداً نهائياً لعصر الأنظمة الدينية - الميتافيزيقية ، الغيبية . عندئذ يرجع الإنسان نحو العلم الوضعي أو نحو العدم : وهي قطبية جديدة سوف تتيح للفلسفة التالية لهيجل أن تحافظ على مفهوم الاغتراب ، بما أن كلا من الاتجاهين (الوضعي والعدمي) سوف ينتقد الآلة الباطلة التي يعيدها الآخر . غير أن علم الأجناس الفلسفي ، في منتصف القرن التاسع عشر ، قبل هذا الاستقطاب سوف يرد إلى الإنسان حريته ، وهذا المعنى سوف يعني الاغتراب على وجه الدقة اتخذال قدرة الخلق اللامحدودة من جانب الإنسان المعاصر ، لصالح الأجيال الماضية ، ذوبان الإنسانية العائشة في الإنسانية الميتة . وقد اعتبر ماركس هذا الاكتشاف كفتح رئيسي في اتجاه واحد ، لا ينعكس ، كان ينبغي كشف القناع عن قواعده المادية قبل إعادة صياغته بلا كلل .

أما المضمون الثالث الدلالي ، مضمون التشيؤ ، فهو ، على وجه الدقة ، التوضيح العلمي لشكل خاص من الاغتراب في نظام إنتاج خاص . فـرأس المال يحلل شكلاً من ظهور الاغتراب في إطار اجتماعي محدد : تفهقر مذل ومع ذلك ضروري بما أنه يجعل ممكناً فهم ودراسة وتجاوز هذا الشكل وربما جميع الأشكال الأخرى من الاغتراب . إن الشغل البشري يتشأ في رأس المال التجاري أو الصناعي وهذا الرأس مال يفرض قانونه كألوهية مفارقة للمجتمع بأكمله ، كما يرى هذا بصورة مأساوية في الأزمات الدورية . بل وعلى نحو أعمق فإن العلاقات بين الناس

والعواطف نفسها تنشأ وجميع أوجه المجتمع حتى التعبير الجمالي تتخذ قوام الأشياء الجاهلة. إلا أن هذا الشكل من الاغتراب يكون خاصاً تماماً بالمجتمع الرأسمالي الذي يشمل فيه الشكل السلفي جميع المنتجات المادية والفكرية للإنسان حيث تغلب قيمة التبادل على قيمة الاستعمال ، على أن سرورة التشييء ، على نحو ما وصفها ماركس ليست ملازمة لكل مجتمع ، سواء أكانت مؤسسة على الاقتصاد التجاري أم لا ، وبصورة خاصة لا يجعل أشكالاً أخرى وأكثر عمومية وأكثر عمقاً لاجية ، وغير حالية. كذلك ليس التشييء الرأسمالي جوهر الاغتراب ، بمعنى أنه حينما ينعدم يختفي كذلك كل اغتراب ، أنه في ذلك فحسب شكل محدد تاريخياً.

إن مضمون الدلالة الرابع هو مضمون الايديولوجية أو الوعي الخاطيء الذي ينتج من السابق بما أنه يفترض انقسام المجتمع إلى طبقات ، حيث ينظر إلى رأس المال ويحلل ويدرس كقوة إبداع ذاتية. فالقصد العلمي نفسه ، إذ يجد نفسه ضالاً منذ انطلاقه ، فإن الحرب إلى خارج الوعي الخاطيء لا يكون ممكناً ، لدى ماركس ، إلا بوسيلة النقد الايديولوجي للتشييء ، ولا يمكن أن تتم هذه التعرية للفعالية الساترة للإنسان الرأسمالي إلا بالصعود إلى أساس الرأسمالية أي على الشكل السلبي وباستخدام المنطق المؤثر وحده ، المنطق الذي يطرح الإنسان من حيث هو كائن تاريخي. ذلك أن رأس المال يستمد قوته في الإقناع من واقع أنه ليس سوى إخضاع الاقتصاد السياسي البورجوازي لنظامية التاريخ وللدينامية الكاملة. وقد اتخذ ماركس احتياطاته لئلا يدع أية فكرة من الأفكار الموهبة التي كشف القناع عنها فيورباخ تدخل خلسة في نظامه في الوقت الذي كان يفسد فيه على الوعي البورجوازي حباله.

وعليه نستطيع أن نرى كيف يعكس المثقف العربي سلفياً كان أم انتقائياً حدود المشكلة. فهو يلج على شكل من الاغتراب يقل تمرسه فيه في حياته العامة ويضرب صفحاً عن الأشكال التي ينغمر فيها على الدوام (٢). ويشرح بروج

(٢) نرى هنا حالة محددة لتأثير الايديولوجي السلبي للفلسفة من حيث هي مذهب صوري للتعليم لأن هذا الموضع قد يسر له كون الفكر السارتر قد كان ذا أثر بعيد في الخلفات الجامعية العربية. وقد فسر الاغتراب الماركسي دوماً من خلال المعطيات الوجودية.

التأييد تحليلات ماركس ثم يتقلب منها مباشرة إلى التذلل بمحض سحيق. ينتقد المثقف الغربي المستلب برأس المال وبايديولوجية الطبقة المسيطرة ويقبل هو في أن ينحل في حقائق العالم الوسيط المطلقة : لغة الملاحظ ، مدرسة الأشعري ، صوفية الغزالي ... إذا استمرينا في ربط مستقبل الأمة العربية والإخلاص لمطقاتها ، كما نفعل دائماً تقريباً فلا يسعنا إلا أن نستخلص بأن : الاستلاب المستغرب (عصور وسطوية) هو أسوأها جميعاً وإن الحملة التي أديرت ولا بد من الاعتراف بنجاحها ، ضد الاستلاب المستغرب لا تفيد إلا في التمهيد على تأخر ثقافي لا يكف عن التضخم. فمن يستطيع الإنكار بأن ثمن هذه الحملة كان دواً باهظاً أكثر من اللازم : وقت ضائع ، تأخر متراكم ، إخفاقات متتالية وأخيراً انحراف إلى اللاتاريخ.

٣ - دور البورجوازية الصغيرة :

إن تعميم فكر العصور الوسطى هو حصيلة سياسة ثقافية : سياسة من ؟ وهكذا نصل إلى الأصل الاجتماعي لحالة ثقافية تتأبد على الرغم من جوانبها الهدامة.

وها نحن نقدم بعض الملاحظات المقتضية دون ادعاء المضي إلى أعماق المسألة. فالأحوال في ميدان العروبة الواسع هي متنوعة وسوف تستطيع وحدها دراسات دقيقة موضعية (ليس بالضرورة في إطار الدول) الإفضاء إلى نتائج ذات دلالة. المقصود فحسب تعليقات مستقاة من تجربة مغربية يمكن للقارئ تعميمها على الحالة التي قد يراها قابلة لذلك.

لقد وصفت في مكان آخر أهم سمات الدولة القومية الخاضعة للبورجوازية الصغيرة التي تكون ايديولوجيتها هي التقنية ، وأهم قوة استناد لها هي البيروقراطية المعلقة ، مراقبة بإحكام من قبل الجيش ، الذي هو نفسه وسيلة تركيز ومقتل دفاعي للقوى البورجوازية الصغيرة (٣). وقد أفادت مضر الناصرية وجزائر بن بيللا نموذجاً لهذا الوصف. ومنذئذ وصلت دول عربية أخرى كثيرة إلى هذه المرحلة ، وبخاصة سوريا والعراق. وثمة دول أخرى مثل ليبيا والسودان واليمن الجنوبية التي كانت تطلع بالارتفاع إلى هذه الأهلية لا تستحق ذلك تماماً بسبب ضعف

(٣) انظر : الايديولوجية العربية المعاصرة ، المصدر السابق ، ص ٥١ وما يليها.

بيروقراطيتها وبالتالي الدولة أو أيضاً لضعف اقتصادها وقلة عدد سكانها ، إذ ليست السياسة الأجنبية والأيديولوجية الواضحة معيارين لتحريف الدولة القومية . ومن جهة أخرى يمكن القول بأن العراق أخذ في التميز عن النموذج الموصوف : وليس مع ذلك إلا في بداية تجربته وليس من الممكن الحكم مسبقاً منذ الآن على نوع التنظيم السياسي الذي ينتهي إلى تنبئه في الحالة التي سوف تنجح فيها التجربة الحالية بلجهة القوى التقدمية . يمكننا القول إذن على الرغم من بعض التجارب الجسورة ولكنها هامشية في شبه الجزيرة العربية ، أن الدولة القومية كما وصفناها تستمر في أن تكون شكل التنظيم السياسي الأكثر تقدماً في البلاد العربية .

لنبادر إلى توضيح هذه النقطة : أن البورجوازية الصغيرة التي تسيطر سياسياً على الدولة القومية ، تحتل المكان الأول في جميع الكيانات السياسية العربية ، حتى عندما لا تملك فيها لا السلطة ولا الرجحان الاقتصادي ولا القوة العسكرية . ففي بلدان مثل مراكش ، السعودية ، الأردن ، إمارات الخليج ، أن الإدارة العامة ، الخدمات الفنية للأجهزة العامة والخاصة ، التعليم ، الثقافة ، هي جميعها في أيدي البورجوازية الصغيرة ، بحيث أنها سواء أكانت في السلطة أم لا ، هي التي تحدد لفق المثقفين وتعرف السياسة الثقافية .

نجد هكذا علاقة وثيقة بين البورجوازية الصغيرة والوضع الثقافي . على النحو الذي سبق أن وصفناه . إذاً فلنطرح سؤالاً مريباً : ما هي البورجوازية الصغيرة ؟ وهذا السؤال هو من جهة أخرى في مركز تساؤلات التقدميين العرب منذ عشرين سنة وبالأخص منذ أن تضاعفت إخفاقات الناصرية .

إن البورجوازية الصغيرة في التحليل الماركسي الكلاسيكي لا تستحق اسم طبقة ، بل يمكننا القول أن الموضوعية الماركسية (بالتعارض مع طوباوية الاشتراكيات الأخرى) تكون مبنية على وجه الدقة على إنكار البورجوازية الصغيرة من حيث هي طبقة ، فهي ينظر إليها كطبقة خفيفة من طبقات منحلة ، أو أنها تعرف سلباً كذلك الذي يبقى غير محدد في المجتمع عندما تعرف إيجابياً الثلاثية الكلاسيكية (الاستعمارية العقارية) (البورجوازية) (البروليتارية) والمقصود هنا بكل تأكيد مقولات منطقية أكثر كثيراً منها طبقات في وسعها أن تتنوع وتنقسم تحت المقولة الاقتصادية نفسها ، لكن البورجوازية الصغيرة من حيث هي جماعة

علم البورجوازية الصغيرة

محددة تاريخياً واجتماعياً ليست لها حتى مقولة يمكننا أن نعلقها بها . صحيح أنها إذا كانت غائبة من رأس المال ، ولم يرد ذكرها ، فإنها قد شرحت كثيراً وبوفرة في كتب ماركس التاريخية والسياسية . هنا ، أنها تتميز بصفة جوهرية بموقع وسيطي : ليست بروليتارياً ، بما أنها ما زالت تملك وسائلها الانتاجية ، وليست بورجوازية بما أنه ليس لديها رأس مال نقدي كاف لاستخدام يد عاملة مأجورة بانتظام . أنها تكون بصفة أساسية من الحرفيين وصغار الفلاحين ذوي الاستثمار الاسري (٤) ، ومن أصحاب الدكاكين ومن فقراء المثقفين . والسمة المشتركة بين هذه الجماعات هي الاستقلال الذي يتضح بصفة أساسية بامتلاك وسائل الانتاج ، لكنها إذا قبلنا هذه السمة كميّار مميز للشرط البورجوازي الصغير ، فيكون لدينا معيار شكلي يجمع تحت المفهوم نفسه حقائق واقعة مختلفة جداً كاختلاف قطعة من الأرض ، وأدوات وقطيع ورأس مال نقدي وتربية . فمن أجل ذلك اعتبر الماركسيون البورجوازية الصغيرة كجملة متغايرة من الجماعات والفرق الصغيرة ، وأشاروا على الدوام إلى ميلها نحو الطوباوية ، والمغامرة : فليس لها ، طالما هي غريبة عن الإنتاج ، أية صلة للتألف مع العقلانية العلمية الصناعية ، ولما كان النظام الرأسمالي الذي تدركه من الخارج كقادر ، قد سحقها فإنها تريد تدميره بدورها من الخارج بالعنف الطوعي ، وإذا لا تملك أي مستقبل في النظام السائد (٥) فإنها تلتفت إلى ماض مزخرف حيث ترى نفسها سيدة نفسها ، حتى إذا كانت اشتراكية فإنها تكون كذلك على أساس نزعتها الطاغية إلى الماضي كما لوحظ هذا من قبل الاشتراكية الأوروبية في بداياتها . على أن ماركس يربط الاشتراكية الحديثة بنمو البروليتاريا لأن هذه البروليتاريا تكون موضوعاً موحدة ، منظمة ، مبتورة عن الماضي وعندما تظهر اتجاهات فردانية انتهازية فإن ماركس يرى في ذلك تأثير البورجوازية الصغيرة الذي يجب محاربته بدون تحفظ .

ها هنا هي تحليلات معروفة جيداً ، لكنها لا تجيب تماماً على سؤالنا . هل

(٤) ثمة غموض يندر توضيحه في الفكر السياسي العربي المعاصر هو ذلك الذي يدفنا دائماً إلى الكلام على طبقة فلاحين . فالنتائج يمكن تحيّلها بسهولة .

(٥) على الأقل في بداية النمو الرأسمالي . بعد ذلك فإن طرقاً بارعة للعودة إلى الأوضاع السابقة والتكيف معها تجعل النظام محتملاً بالنسبة لها وهذا هو تطور الاشتراكية الديمقراطية كله نحو ليبرالية صريحة أكثر فأكثر .

نستطيع في الواقع اتخاذها ونطبقها على المجتمع العربي ؟ كلا لأنها تنطبق في الواقع على مجتمعات وضعتمتها الرأسمالية إلى حد معين . إذا لم تكن البورجوازية الصغيرة طبقة ذات حدود بيّنة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة فإنها تكون دون ذلك كذلك في مجتمع مجزأ ومتناثر . من الضروري إذن وصف كل بورجوازية صغيرة في إطارها التاريخي والاقتصادي الخاص . ففي المجتمع العربي ان الطبقات الثلاث ذات الحدود البيّنة هي ضعيفة عددياً واجتماعياً ، والبورجوازية الصغيرة ليست من البقايا ، انها أغلبية في قطاعات استراتيجية معينة وأمامها مستقبل قابل للتمييز موضوعياً : في التجارة على اثر اتساع المدن وتكاثر عددها المتنازع ، في الأرياف على أثر التوسع في الملكية الخاصة ، سواء بواسطة الاستعمار والري أم توزيع الأراضي في إطار إصلاح زراعي .

ففي البلدان العربية في العصر الحديث يمكن أن تتميز البورجوازية الصغيرة على النحو التالي :

— انها تمثل معظم سكان المدن بصورة ان الحياة المدنية فيها تكون مرادفة لحياة البورجوازية الصغيرة ، لا سيما عندما تكون الطبقة العليا (اقتصادياً أو سياسياً) أجنبية .

— انها تمثل بالتأكيد أقلية بالنسبة لكافة الفلاحين ، غير ان هؤلاء الفلاحين كلما خرجوا من إطار الحياة المشتركة للدخول في اقتصاد سلمي ، يتحولون إلى مالكيين صغار مستقلين قبل أن يعزّز التفريق الاجتماعي الملكية الكبرى والوسطى ، ويزيد عدد العمال الزراعيين والفلاحين الذين لا يملكون أرضاً . فهم يوطدون سلطة البورجوازية الصغيرة المدنية بما انهم يشتركون معها بنفس التعلق بالاستقلال وبالمالكية الخاصة .

— تملك بصورة عامة الاستخدام القاصر عليها وحدها للثقافة : التقليدية أو الحديثة . صحيح أن هناك فارقاً يفصل أصحاب هذه أو تلك ولكنهم جميعاً يستفيدون من نفس الموقع في المجتمع .

تفسر هذه الخاصيات وأخرى غيرها تسير في نفس الاتجاه وان كانت أقل وضوحاً للعيان : لماذا تفصل البورجوازية الصغيرة بالضرورة إلى السلطة ولماذا تؤيد

تحتل
البورجوازية
الصغيرة
في الدول
العربية
مكانة
متميزة
تتمثل في
الامتياز
الذي تتمتع
به

بممارستها للسلطة ثنائية عامة : اقتصادية ، اجتماعية ، ثقافية ولغوية . وهي تفصل إلى السلطة بمساهمة إلى السلطة بمساهمة ان الطبقات الثلاث — الارستقراطية ، البورجوازية البروليتارية — تكون إما أجنبية أو قليلة العدد ، ولأن أغلبية الفلاحين تنقسم إلى زمريين : إحداهما تشاركها قيمها الأخلاقية قليلة التهيئة للمشاركة في الحياة السياسية . أما الثانية فإنها تجعل منه مبدأ عمل : أو على نحو أكثر دقة ، لا تكون إلا الافصاح الايديولوجي والسياسي عن وضعها الاجتماعي . وهي تفيد حقيقة من الثقافة الحديثة التي تشبه بها في لغتها الأصلية لتدعم سلطتها اقتصادياً وعسكرياً وتفيد من تعلقها بالثقافة التقليدية لإسباغ الشرعية على انفرادها بالنفوذ . ويجب ألا ننسى مع ذلك ان البورجوازية الصغيرة ليست مقولة منطقية — اقتصادية وإنما مقولة تاريخية ، ليست طبقة وإنما ركام خليط من جماعات موحدة بحملة من القيم المشتركة : من هنا لا استقرارية تنجم عن صراعات داخلية ولكن تبقى في إطار نفس البنية من السلطة (٦) .

لم يكن هذا التحليل المقتضب يرمي إلى تفسير القفزات في الحياة السياسية العربية وإنما مجرد إلقاء بعض الضوء على العلاقات بين الحالة الاجتماعية والحالة الثقافية بأمل العثور على عناصر للإجابة على السؤال المطروح منذ بداية هذا البحث : لماذا يواصل الفكر التقليدي البقاء على حاله منذ ذلك الزمن الطويل وفي أي إطار سوف يمكن أن يكون تجاوزه ؟ لقد قابلنا ، بل أحياناً ماثلنا ، في فصل سابق ، الوعي التاريخي ، عقلنة الحياة الاجتماعية ، كفاية سياسية . لنطرح الآن السؤال على شكل مختلف : كيف يمكن أن ينتشر الوعي التاريخي ، وكيف يمكن أن تتغلغل الحياة الاجتماعية في إطار سيطرة البورجوازية الصغيرة السياسية ؟ لنبادر إلى الإشارة بأن الأمر الجوهرى هنا هو الثنائية ، في الميدان الثقافي على الأخص ، وإذا نحن وضعنا وجهاً لوجه المثقف التقليدي والمثقف الانتقائي ، فإن فيهما كليهما تتضح وتستنفذ ثنائية تكون في آن واحد واقعاً وملاحظاً وسياسة .

يتشبّه جميع عملاء التحديث في الصناعة ، الإدارة ، الجيش ، التعليم ، بجزء من البورجوازية الصغيرة ويكونون متأثرين بمدارس الفكر الأجنبية بل وغالباً

(٦) بهذا المعنى يبدو تحليل تناقضات النظام الناصري بعبارات الصراع الطبقي القابل للتفسير مباشرة ، قليل الإمتاع . كان ينبغي إيجاد نظرية كاملة في الوساطة تجعل من الجماعة الحاكمة رؤية التناقضات في المجتمع بأكمله ، الأمر الذي لم يتم بما يكفي من الدقة .

أساس
البورجوازية
الصغيرة
السلطة
تفادى
واعتدلت
أهميتها

ما تكون لغتهم الثقافية أجنبية ، إلا أنهم يمثلون أقلية بالنسبة للبورجوازية الصغيرة وأقلية بالنسبة لعدد السكان الإجمالي . لذلك لا يؤثرون فيهم في شيء وفادراً ما يحاولون التأثير فيهم ، يعيشون منعزلين عيشة مستهلكين راضين .

يتبع الجزء من البورجوازية الصغيرة ، وهو في السلطة سياسة تعليمية ترمي بصورة واعية إلى تعميق هذه الثنائية (فالمعاهد العلمية ، التكنولوجيا ، التجارية . الخ ... التي تعد تلامذتها للخدمة في القطاع الحديث تطبق أحدث البرامج والمناهج ، مستخدمة في الغالب الأعم لغة أجنبية للتعليم وهكذا تتكون على عرار نموذج مختلف عن النموذج القومي نجمة بيروقراطية مبتورة عن السكان : في خدمة الدولة ، كيان مجرد يحفي سلطة جزء من البورجوازية الصغيرة التي تنبثق عنها هذه النخبة نفسها . أما فيما يتعلق بالمؤسسات التعليمية الأخرى (آداب ، حقوق ، علم اللاهوت ، الخ ...) فلما أن تظل مخصصة للمناهج التقليدية وإما أن تدافع عن القيم نفسها بصورة حديثة بعض الشيء ، فحينما كان يسود إذن الفكر التقليدي سواء بخاصية دينية غالية أو بخاصية ثقافية غالية . ومن هذه المعاهد تخرج النخبة المثقفة (أساقفة ، كتاب ، صحفيون ، دعاة مبشرون ، الخ ...) وكذلك الغالبية العظمى من النخبة السياسية (أعضاء البرلمانات والحزب ، والمجالس العديدة ، الخ ...) . وهذه الثنائية المعصمة تكفل بوجوده وحده ، دوام الفكر التقليدي لأنها تحافظ بتبصر على زيجان القطاع التقليدي وتتيح للبورجوازية الصغيرة الاستمرار في القيام بدور القيادة في الميدان السياسي والثقافي .

والآن لنلخص الوضع في النقاط التالية :

- تتميز البورجوازية الصغيرة العربية بفكر متمم - طويلاوي : انتقائي ككل بورجوازية صغيرة ؛
- وإذا تملك النفوذ السياسي وعلى أقل تقدير الأرححية الثقافية ، فإنها تفرض مميزاتها من حيث هي قيم على المجتمع في جملة ؛
- ولما كانت أقلية ، يحكم جزء منها لأنه يملك الثقافة الحديثة ، فإنها تؤيد هذا الوضع بالواقع الوحيد وهو أنها تحافظ على نفسها في السلطة ، مانحة هذه الثقافة لأقلية ضئيلة سرعان ما تصبح مبتورة عن سائر السكان ، فالثقافة الحديثة

تكون على هذا النحو وسيلة : أداة ، أيديولوجية تابعة للثقافة التقليدية التي تطرح ، هي كقيمة لا يمكن المساس بها .

هذه النقاط الثلاث تتيح لنا الآن أن نشين أسباب دوام الفكر التقليدي . وعليه يمكن التساؤل : هل من الممكن الخروج من هذه الحلقة المسحورة ؟ هل يستطيع المثقف العربي الذي يكون مضطراً أو الذي اختار أن يبقى مرتبطاً بمجتمعه ، أن يتجاوز مع ذلك الحدود التي تفرضها السياسة عليه ؟ إذا كان هذا يتجاوز ممكناً فكيف ومن قبل من يمكن أن يتم ؟

٤ - فرض العقلانية :

ما من جماعة من تلك الجماعات التي ترتبط جميعها بالبورجوازية الصغيرة ، النخبة السياسية التي تدير الدولة القومية ، النخبة المثقفة التقليدية أو الحديثة ، البيروقراطية المدنية أو العسكرية ، الشريحة التكنوقراطية ، الخ ... لا تريد ، لا تتبنى ، لا تتخيل جدياً إمكانية انتصار الفكر الحديث على الفكر التقليدي . وما من أحد لا يود أن يرى العقلانية الحديثة تتجاوز حدود المصنع ، المكتب ، أو الإدارة لتصل إلى الميدان الاجتماعي - السياسي (٧) . فكل واحد من هذه الجماعات أسبابها الخاصة للاستمرار في موقفها العدائي ، لكن السبب العميق يوجد في موقف البورجوازية الصغيرة العام من حيث هي ككل .

هذه الملاحظات التي تساق هنا هي ملاحظات مجردة لن تكون لها القوة التوضيحية إلا إذا تجسدت في دراسات تفصيلية . لكننا إذا اتفقنا مؤقتاً على أنها تكاد تصف بأمانة الوضع الغالب في جميع البلدان العربية ، فإننا نضطر إلى الاعتراف بأن فرص العقلنة العامة للمجتمع العربي قد أنقضت للغاية ، تكاد أن تكون غير محتملة . بما أن النظام يحمل في طياته السبب الفعال لتأنيده .

وعليه فلا بد من العثور على إجابات سريعة على الأسئلة التالية :

(٧) أبرزنا في الأيديولوجية العربية المعاصرة دور البورجوازية الصغيرة في العقلنة بالنسبة لجماعات التي سبقتها في السلطة . أما هنا فلا حكم أمي لأننا نأخذ بعين الاعتبار متطلبات الوضع العالمي .

مجرد
البرجوازية
الصغيرة
لدمومة
الجمعة

عظماء المردود العربي - هل الجيش ، وهو القوة الضاربة للبورجوازية الصغيرة المدنية والريفية ، يكون قادراً على عقلنة المجتمع بدقة وبروح المثابرة ؟

٢ - هل الحزب المسيطر الذي ينظم ويقود فعاليات جماعات البورجوازية الصغيرة يكون قادراً على عقلنة الحياة العامة بعمق ؟

٣ - هل يستطيع الجزء البيروقراطي الذي يعيش كالبورجوازية ولكنه يحتفظ بعقلية البورجوازية الصغيرة ، أن يعقلن المجتمع ؟

٤ - هل الطبقة العاملة التي تكبر وتنمو في ظل البورجوازية الصغيرة المسيطرة سياسياً ، تستطيع أن تعقلن هي نفسها لكي تعقلن فيما بعد المجتمع بالارتشاح ؟

٥ - هل تستطيع النخبة المثقفة التي تكونها دولة البورجوازية الصغيرة ، أن تتجاوز أفق مصالحها المباشرة الضيقة ومصالح النخبة في السلطة لتزيد مجتمعاً أفضل مهياً لتطور سريع ؟

في الساعة الحاضرة ، لا نستطيع الإجابة على أي سؤال من هذه الأسئلة بالإيجاب التام دون فارق أو دون إنقاص ، والسؤال الرابع بالطبع هو السؤال الذي يطرح أكثر المشكلات بما أن التقدميين في جميع البلدان ، عادة يضعون أملهم في الحركة العمالية ، لكن الحقيقة الواقعة أقوى دائماً من الرومنطيقية الثورية . فلا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار جديداً الشروط التي تنشأ فيها وتنمو الطبقة العاملة الصناعية في كل بلد من البلدان العربية والانطلاق من المسألة القائلة أن البروليتاريا التي تنشأ في دولة قومية تسيطر عليها بورجوازية قومية حديثة لا يمكن أن تكون شبيهة ببروليتاريا تكبر في مجتمع تابع تقوده بورجوازية أجنبية أو في دولة تسيطر عليها بورجوازية صغيرة محلية . ويجب حول موضوع كل طبقة عمالية طرح أسئلة محددة : في أي حد تكون مستقلة عن البورجوازية الصغيرة ولا سيما الحرفية منها ؟ إلى أي حد تكون واعية بنوعيتها من حيث هي طبقة ؟ ففي أي نطاق تملك اتجاهات مستقلة ؟ ما هي علاقاتها بالشرعية التكنوقراطية ؟ ما هي بنية المصنع ، اللغة التي تستخدم فيه ، طرائق التكوين المهني التي تمارس فيه ، الخ ... ولا يمكننا البت لمصالح قدرة أو عدم قدرة هذه الطبقة في استبطان العقلانية بادية الأمر ثم في

فرضها على المجتمع المحيط بها إلا بعد أن نكون قد أجبنا على هذه الأسئلة وعلى أسئلة كثيرة غيرها بأكثر ما يمكن من الموضوعية . إذا كنا لا نحسب حساباً إلا للملاحظة الخارجية ، فلسوف يسأل لنا أن نجيب بالسلب على الأسئلة السابقة فيما يتعلق بالطبقة العمالية في بلدان الغرب . فهي هامة من حيث العدد ، منظمة بصورة عامة في إطار نقابات قوية إلا أنها بحاجة هي نفسها لأن تكون مدربة في الطرق العقلانية في النطاق الذي ما زال ينتظر المصنع فيه أن يكون ديموقراطياً ، معرباً ، مستقلاً استقلالاً ذاتياً وهذا يفترض ثورة سياسية بدلاً من التحكم بها .

ماذا نقول إذا في الانتلليجنسيا بمعناها الدقيق ؟ إنها تُعرّف اجتماعياً على النحو التالي : بورجوازية صغيرة - بيروقراطية مع مختلف الجماعات التي تكونها - مثقفون - مثقفون ثوريون . فالمثقف الثوري وهو بالضرورة من أصل بورجوازي صغير ، يشكل جزءاً من أقلية صغيرة بين النخبة المثقفة غير الملتزمة التي تكفي بتوضيح الوضع الذي تعيشه ، دون أن تحاول تجاوزه حتى في الفكر . فإلى هذا المثقف الثوري يؤول الدور . وهذا الدور الذي يعرفه التاريخ على نحو ما هو محدد بممارسة الآخرين ، هو إمكانية وليس واجباً صورياً (transcendental) أو قدراً ؛ يمكن أن يقام بتأديته كما يمكن أن لا يقام ، تماماً كما يمكن للمجتمع العربي أن يتعصر ذات يوم أو يتباطأ في احتضاره في عصر وسيط معتدل . وهذا الدور يتركز على تقديم البرنامج العام لتحديث الفكر والمجتمع العربيين .

في الحال يهيجس الذهن بأسئلة سابقة : هل يمكن أن يظهر هذا النموذج للمثقف فعلاً ؟ لماذا سوف يستشعر بضرورة تجاوز الوضع الحاضر ؟ كيف سوف يؤدي الدور المشار إليه ؟

الحق يمكن الظن بأن الاستطرادات السابقة تجعل غير محتمل بروز مثقف خلاق بنشر فكر موضوعي وتاريخي . وفي واقع الأمر أن هذا النموذج لا يمكن أن يظهر بفضل الوضع المهيمن الذي يميز عالم اليوم . لو كان في وسع الدولة القومية أن تقطع كل صلة بالأجنبي لصار بالفعل مستحيلاً على هذا المثقف أن يرى النور . فقط ، المنافسة الدولية ، وأكثر منها أيضاً ، الخطر الخارجي يضطران الدولة القومية للمحافظة على علاقات معينة . ولو أن هذه العلاقات تكون خاضعة للمراقبة الدقيقة ومحصورة بخدمات محددة (جيش ، صناعة ، بحث علمي) ،

الانتلجنتسيا
صنفها
بشعر
أولاد

فإن أفكاراً معينة ، ومعلومات معينة ومعارف معينة تتسرّب رغماً عن كل شيء ،
فبالمقارنة مع ما يوجد في مكان آخر من العالم ، يستطيع مثقفون معينون أن يتجاوزوا
الفكر الرومنطقي نحو فكر وضعي .

فيما يتعلق بالمصلحة التي سوف يمكن أن تدفعهم نحو هذا التجاوز فإننا
نجدها في الشعور القومي الذي هو الأساس نفسه للأيديولوجية الرسمية للدولة القومية :
فالمثقف يصبح ثورياً عندما يحل لديه شعور قومي واع بحقيقة العالم الخارجي محل
شعور لا شعوري أو غير متبصر طوعية . والمقصود هنا إمكانية طبيعية إلى حد
لا يمكن إنكارها قليلاً (a priori) من دون براهين كافية .

كيف يستطيع تأدية دوره ؟ بإنكار النزعة الرومنطيقية نهائياً ، والطوباوية
وتشبيهة البورجوازية الصغيرة . بالتخاذ مواقف واضحة وقاطعة بإزاء اللغة والتاريخ
والتقليد . بالاضطلاع بالفكر التاريخي كما أشير إلى ذلك في مناسبات عديدة في
الصفحات السابقة ، المكرسة في المقام الأول للمثقفين العرب الذين ساعدتهم
شروط معينة على الخروج من حلقة الوعي المسحورة للبورجوازية الصغيرة . مثل
هؤلاء المثقفين سوف يكونون بالضرورة قليلي العدد ولن يستطيعوا بداهة وحدهم
تحديث المجتمع العربي . لكن البورجوازية الصغيرة هي كما قلنا في نهاية المطاف
أقلية . وإلى جانبها توجد جماعات من فلاحين غير ملاكين ، وعمال وحتى
أقليات فيها عرقية أو ثقافية ليست لها أية مصلحة في أن ترى تأييد الوضع الحاضر
ولا سيما عندما تتراكم الاختلافات في الداخل والخارج . هذه الجماعات في
مكنتها أن تتجاوز موضوعياً حدود الدولة القومية ، ولكنها كانت دائماً تفتقر إلى
التنظيم والإرادة والتكوين الفكري لتصور نظام آخر غير هذا الذي تعيش فيه .
وثمة عدد معين من أعضائها هم مستعدون على الأرجح لقبول كل برنامج سوف
يظهر لهم صورة مقبولة لنظام مختلف ومفتوحاً أكثر على المستقبل . ولو أن التعليم
والاعلام يكونان مراقبين والثقافة موجهة فإن النظام لا يكون مغلقاً تماماً ولا يمكن
أن يكون كذلك . فالأمر يعود إذن للمثقفين الثوريين مهما كانوا قليلي العدد أن
يقفوا معداً هذا البرنامج القادر على قيادة العقول نحو طرق المستقبل .

لنقل ذلك صراحة أن هذا البرنامج لا يوجد اليوم . فليس يعني الأمر بداهة
البرنامج الاقتصادي الذي يقدمه التقدميون « المحليون » في كل بلد من البلدان

العربية ، ولا البرنامج الطامح بالبلاغة ، برنامج أولئك الذين يعتقدون أن الوحدة
العربية هي واقع ثابت الآن وليست احتمالاً متوقعاً أو فرصة مواتية . الأول يقتضيه
العمق التاريخي ، والثاني العقلانية . أما نحن فنودّ الكلام على برنامج شامل يتخذ
موقعه بصورة واضحة ومطابقة بإزاء مطلقات الفكر التقابلي ، ومشكلات
الأقليات والديموقراطية بصفة عامة على مستوى الدولة والطوائف الاجتماعية المحلية ،
والوحدة في إطارها التاريخي الواقعي ... باختصار ، برنامج يقدم تحليلاً عقلانياً
لماضي وحاضر ومستقبل العرب المتوقع . وهكذا أخيراً يمكن حقيقة أن يتم قهر
وتجاوز التقليدية والانتقائية .

٥ - العقبات الخارجية في وجه العقلانية :

إن الخروج من السلفية ، تجاوز حيلود القومية المبرّرة هو بالنسبة للمثقف
العربي مهمة ، يجد ذاتها شائكة جداً . بل تصبح أكثر صعوبة بسبب عقبة خارجية
تخلق مركباً كائناً حقيقياً يمنع من أن يسلس قياده للروح التاريخي أو أن تخصه
على الرجوع إلى الخلف على خط القومية التقليدية ، حتى ولو كان يحدث له أن
يتجاوزها . هذه العقبة ترتبط ، وقد يكون ذلك موضع شك بالمشكلة العربية الأولى
ألا وهي مشكلة فلسطين .

كثير من المراقبين الأجانب قد أكدوا على أن المسألة الفلسطينية كانت
المفجر الذي أيقظ العالم العربي من سباته ويذكرون تعزيزاً لهذا التأكيد ،
الانقلابات العسكرية في سورية وفي مصر التي تلت النهاية التعيسة لحرب عام
١٩٤٨ ، وسقوط الملكية العراقية وقيام الجمهورية العربية المتحدة بعد أزمة السويس ،
وسقوط الملكية الليبية ، وكذلك موجة التأميمات الناجمة عن حرب حزيران
١٩٦٧ .

إنها وقائع لا يمكن إنكارها ولكنها لا تقدم إلا وجهاً من الحقيقة الواقعة ،
فالأعمال المذكورة كانت كلها ردود فعل على إخفاقات سياسية أو عسكرية ،
مرتبطة إلى حد معين (ليس من حيث هي حركات تكتيكية ، ولكن لأنها لم تكن
تترك توقع استراتيجية مجملية) . ولما كانت أفعال قمع دون أساس أيديولوجي فإنه
لم يكن لها على المدى الطويل إلا أثر هزلي في التربية السياسية .

في حقيقة الأمر يمكن المضي إلى أبعد من ذلك والدفاع عن أن المسألة الفلسطينية قد عززت الاتجاه التقليدي ، بادية ذي بدء ايدولوجياً ، ثم سياسياً . ذلك ان الإصلاحات المتوعدة عنها بحق لم يجر تصورها وتقديمها في إطار معارض للفكر التقليدي ؛ بل تماماً على العكس غالباً ما استمدت منه أشد تبريرها إقناعاً . وهذا مكسب ايدولوجي لصالح أشرس الدول محافظة (٨) .

كيف حدث بوضوح هذا التعزيز للتقليد ؟

بدءاً الأمر في الاستخدام السياسي لوجود الدولة الصهيونية نفسها من حيث هو برهان محسوس على إمكانية العمل معايشة علم حديث وقومية دينية . فالفكر التسنيبي قد تمكن من استخدام فشل العرب نفسه لصالحه . وعلى من يصر كما فعلنا في هذه الصفحات ، على أن العلم الحديث مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالديموقراطية ، بالعلمانية ، بالفكر التاريخي ، الخ ... كان يجاب : « ولكن انظروا إلى جواركم ألا ترون أن الصهاينة قد أقاموا نظاماً حيث توطد التكنولوجيا والعسكرية والقومية الدينية والثقافية بعضها بعضاً ؟ بما انكم تحكمون دائماً في ذلك إلى الحقيقة الواقعة وتعملونها مرجعكم ، حسناً ان هذه الحقيقة الواقعة تناضل ضدكم . » ان السلفي يخلط غالباً الظاهر والحقيقة الواقعة وهو ما يعتقد الصهيونيون انهم يكونونه وانهم كذلك ؛ لكن تدليله يكون مؤثراً على نحو مرعب بما أنه يلجأ إلى مجرد الحسن السليم . فالواقع العادي ، الذي يستحيل إنكاره ، هو أن إسرائيل بوجودها وحده ، قد كتلت العرب وانها كانت أحد الأسباب الموجبة في سيرورة التسنين المتواصلة . فكل فكر ليبرالي ، ينزع إلى العلمانية ، تقدمي قد ظهر كخدعة من جانب الدعاية الصهيونية والامبريالية ؛ فلا شيء يدل أفضل على هذا التراجع الثقافي من الحملة الموجهة مؤخراً ضد مؤسسي الحركة السلفية المعتدلة نفسها : الأفغاني وعبد ، من قبل الأوساط الأكثر اندماجاً (٩) .

(٨) هنا يجب أن تأخذ بعين الاعتبار « حدثاً » صرفاً : اكتشاف الثروات البترولية في أقل أراضي العالم العربي سكاناً وأقلها نمواً . وهذا التوزيع غير المتساوي بين ثروات مادية وثروات فكرية ، في إطار توحيدي هو الذي يلعب دوره ضد البلدان التقليدية .

(٩) مهما أمكن لذلك أن يبدو غريباً فإن هذه الحملة قد تغذت بأعمال إيلي خدوري وسيلفيان حاييم المخطوطة جداً التي لخصها ألبير حوراني في مؤلفه « الفكر العربي في العصر الليبرالي » المترجم مؤخراً إلى العربية .

لنلاحظ كذلك أن وجود إسرائيل قد أضعف الحركات الليبرالية والتقدمية العربية ، الأمر الذي ألقى شيئاً فشيئاً ظلاً من قلة الثقة بكل فكرة ليبرالية ديموقراطية وعمل على انكفاء المثقفين أعداء الحالة الراهنة (Status quo) نحو الايدولوجيات الرومنطقية والفوضوية . إنه لمنعطف مشؤوم في الفكر العربي المعاصر . فهو يشكل أقلية في الانتليجنسيا العربية ذلك المثقف التقدمي الذي ، بمصادفة سعيدة ، يتجاوز وجهة نظر البورجوازي الصغير فيحافظ على نفسه بالبقاء حيث هو بصعوبة ، بسبب الضغط المعاكس لاتجاهه الذي تمارسه عليه المسألة الفلسطينية . لماذا ؟

هنا نجدنا مضطرين إلى تسجيل تأثير خارجي واقعي . إن الأسباب التي تغلب الدفاع الصهيوني على الدفاع الفلسطيني قد سبق تبين خطوطها في فصل آنف ؛ إلا أن الأمر يبقى مع ذلك صحيحاً ، بأن الموقف العربي ، حتى عندما يعرض في إطار تاريخاني صرف ولم يعد مبنياً على حق ثابت ، مفارق ، لا يجد لدى الغير حكماً عادلاً . وصحيح كذلك أن قلة هي التي تقدم حالتها على هذا النحو ويمكن بحق اعتبارها هامشية ولكن بعد أن يقال هذا فلا بد في الحال من أن نضيف بأن العالم الخارجي الغربي والشرقي ، الرأسمالي والاشتراكي لا يحكم وفقاً للمنطق نفسه ولا يقيس بنفس القياس القديم مواقف العرب ومواقف خصومهم . فعندما يدعو المثقف العربي مواطنيه إلى العقلانية ، إلى تبني الفكر التاريخي ، فإنه يستند فحسب على كونه يتكلم باسم منطق شامل كامن بالقوة : ومن ثم ما أن يصل في ذلك إلى طرح المشكلة الأهم لديه ، حتى يلاحظ في الحال أن العالم لا يبقى دائماً مخلصاً لهذا المنطق ؛ انه يبرزه عندما يناضل ضد مصالح العرب ويرفضه أو يتجاهله عندما يعمل لصالحهم . إن المثقف المعادي للعقلانية يكون محظوظاً في الرد : تاريخانية تعني واقعية والواقعية تعني خضوعاً للأمر الواقع ثم يحتمي بالرومنطقية وبالارادية اللاتاريخية .

لنعترف انه ليس للغرب ولا للشرق بإزاء المسألة اليهودية ، موقع قابل للاخضاع إلى منطق عقلائي . فقيما وراء التبريرات الجزئية التي نسجها عالياً (دور اقتصادي وانتخابي لليهود في الولايات المتحدة الأمريكية ، موقع إسرائيل الإستراتيجي ، دور اليهود السوفييت في ميدان الثقافة والعلم ، شعور يهود أوروبا الشرقية القومي ...)

كل واحد يستشعر بسهولة أسباباً أعمق ، ربما مكبوتة . وحتى هذه الأسباب المعقولة تكون ، في نظر العرب ، لا عقلانية بما أنه ليست لهم أية مسؤولية في تكوينها ولا يملكون أية سلطة اليوم في تغييرها . ماذا يستطيعون حقيقة إذا كان اليهود الأمريكيون قد تمركزوا في المدن الكبرى وكسبوا هكذا وزناً سياسياً متفاوتاً مع عددهم ؟ وما حولهم إذا كان عدد اليهود كبيراً بين العلماء والمثقفين السوفييت ؟ على افتراض ، بالتأكيد أن هذه الوقائع تؤثر حقيقة في سياسة الدولتين العظميين . فكون الغرب العلماني والشرق الاشتراكي يستطيعان تدعيم المرامي الصهيونية المضادة لايدولوجيتهما ، يضعف هذا الانطلاق نداء المثقف العربي التقدمي (١٠)

إنها لحقيقة ينبغي استرعاء الانتباه إليها ؛ ومن ثم بعد الإشارة إليها مرات عديدة بدلاً من مرة واحدة نشبت الضرورة الملحة إلى العقلانية ، إذ أن الالتجاء إلى الرومنطقية والقوضوية ، إلى الشعر الشتائم ، إلى الثوروية اللفظية ، ليس له إلا عاقبة واحدة : تعزيز الفكر التسنيني الذي كان وسوف يكون دائماً أصل تأخر مضاعف . فعلى المثقف العربي التقدمي أن يتناول المأساة الفلسطينية كفعل ، وموقف الغير (عقلانياً كان أو لا عقلانياً) كفعل ويحدد موقعه بالنسبة لمشكلة العرب الأولى : مشكلة تأخرهم التاريخي ؛ يجب ألا يعكس الحدود ويحدد موقعه بإزاء المشكلة الأخيرة آخذاً بعين الاعتبار قبل كل شيء موقف الغير تجاه فلسطين . إنه لموقع صعب حقيقة ، بل بطولي في الظروف الحاضرة ، لكن خارجه يبقى قليل من الأمل في أن يلاقي العرب ذات يوم مكانهم في العالم المعاصر .

(١٠) لنلاحظ أن هذا الاستطراد كله يطوي من الجهتين عل تناقض بين قيمة وتاريخ .

كلمة أخيرة

لم يعرف العالم العربي إلا ثورة واحدة ، الثورة القومية ، التي تركّزت فيها ثورات عديدة أخرى : فكرية (تفتح على الفردية وعلى الشخصية) ، اجتماعية (تفتح على الديمقراطية) ، اقتصادية (تفتح على التدبير الاجتماعي والاهتمام الانتاجي) ؛ ولكن بسبب هذا الغموض نفسه في الأهداف والأمانى ، فما من واحدة منها قد تحققت حقيقة . فالمجتمع العربي اليوم مجتمع غير متجانس ؛ تتجاوز فيه عصور وزمنيات وبشریات مختلفة . يجد أنصار الثورة المستمرة في عدم التمييز هذا أسباباً لتبرير إرادتهم في ضغط الزمن ، إلا أن هذا الضغط يتضمن بالضرورة أن تكون جميع مكسبات الثورات المتتابعة في التاريخ الحديث مستبطنة ايدولوجياً . ومفهوم الثورة المستمرة يعني في نفس الوقت حتمية المراحل على الصعيد الايدولوجي وإمكانية القفز عن أطوار معينة في التطبيق ؛ والحاصل أنها تفترض فعالية دور الأقليات الفكرية ؛ وإلا فليس لها أي معنى .

فكلما كان مجتمع ما في تخلف كلما وجب على نخبة الثورة أن تكون مثقفة ، تقدمية ، واعية لجميع القفزات النوعية الحادثة في حياة البشرية . وقد عرفت هذه البشرية في العصر الحديث إصلاحاً دينياً ، ثورة ديمقراطية ، ثورة صناعية ؛ وكل ثورة من هذه الثورات قد أفصحت في ميدان خاص ، عن تطور المجتمع من حيث هو جملة ؛ وقد نجم عنها شروخ في الفكر (سميت كذلك ثورات) : علمية ، عقلانية ، تاريخانية ، أُناحت المجال لميلاد ايدولوجيات كانت أشمل التعبيرات عنها هي الليبرالية والاشتراكية والماركسية .

وكلما تأخر مجتمع ما بالنسبة للمجتمعات الأخرى كلما تنوعت أهداف الثورة وعمقت ؛ وكلما كان المثقف واعياً لهذا التأخر كلما أصبحت مسؤولياته

الثورة العربية
التي تركّزت فيها
ثورات عديدة أخرى :
فكرية (تفتح على الفردية
وعلى الشخصية) ، اجتماعية
(تفتح على الديمقراطية) ،
اقتصادية (تفتح على التدبير
الاجتماعي والاهتمام
الانتاجي) ؛ ولكن بسبب هذا
الغموض نفسه في الأهداف
والأمانى ، فما من واحدة
منها قد تحققت حقيقة .

أثقل وكلمنا تضاعفت مناسبات وفرص الهروب في الأوهام والأساطير ، وكلمنا فرضت الثورة نفسها ككل ، كلما ظهرت بعيدة المنال وغير محتملة الوقوع . تلك هي حقاً وضعية المثقف العربي الثوري . إنه يربط من جميع معارك الحرية : الفردية ، الجماعية ، القومية ، التي لم تصل بها البورجوازية في الدولة القومية ، في أي مكان ، إلى نهايتها المطلوبة فإذا بقست الأمور على حالها كما هي اليوم ، فإن تأخر العرب سوف يتزايد ، لغوياً وثقافياً وايدولوجياً ، على الرغم من زيادة الإنتاج القومي الإجمالي وسوف يحسب الماركسيون الأجانب أكثر فأكثر أن الثورة العربية هي بعيدة المنال ، وعندما ستكون هنا سوف يرى فيها جميعهم ثمرة المغامرة .

يجب على المثقف العربي في مواجهة هذا الوضع غير المشجع أن يبدي رأيه موضوعياً بما سماه حتى الآن التزامه السياسي ، هذا الالتزام الذي غالباً ما دفعه إلى أن يلعب لعبة الاستغماية مع قناعاته بحجة الفعالية ، فإن دوره الوحيد الإيجابي حقيقة هو في أن يكون راديكالياً بالمعنى الدقيق للعبارة أيًا كان ثمن هذه الراديكالية المباشر . لقد كانت الجهة الايدولوجية والثقافية هادئة دائماً في البلدان العربية لأنها كانت الميدان الذي تعايشت فيه جميع الشرائع الاجتماعية في تقديس مشترك للمطلقات . وإذا كان لا بد لهذا من أن يدوم فإنه من المحتمل أن يكون العرب آخر من يستيقظ على التاريخ ، ربما مشتركين في هذا المصير مع الهنود الذين ، هم أيضاً ، منذ غاندي ، قد اتخذوا ايدولوجية قوية دينهم التقليدي .

إن التغلب على الفكر التسنني يتطلب كثيراً من الاعتدال ، بالأخص القبول بآلاً يتميز المرء عن الغير إلا بفارق على أساس من الأفكار المشتركة فستكون ثقافتنا الحديثة مشتقة ، ولنتقبل ذلك إذا كان ذلك هو طريق الخلاص وبما أنه يجب على أي وجه دفع ثمن الخطا طويلاً . فقد دفعنا من قبل ضريبة باهظة للقومية الثقافية الفارغة ، علامة محزنة لا سيما عندما تفكر بالاعتدال البالغ — قد يكون تصنعاً — لدى الصينيين عندما حققوا أخيراً أحلام أجيال عديدة من المثقفين الذين قضوا نحبهم قبل أن يروا الفجر . ولكم هي غريبة تلك المناداة المعينة حول التخصيص المزعوم في فن صناعة الـ « حضارة » (١١) .

(١١) المقصود هنا قوية حسين فوزي الفرغولية : في « السبيل المصيري » . إلا أن الكتاب مثل جميل التجربة البيكولوجية للتاريخ .

لقد تردد المثقف العربي طويلاً أكثر من اللازم في نقد الثقافة واللغة والتقليد نقداً جذرياً . وتراجع كثيراً أمام نقد أهداف السياسة القومية المحلية ، التي تفضي إلى خنق الديمقراطية وإلى الشائنة المعجمة ، فعليه أن ينتقد النزعة الاقتصادية السطحية التي تعتقد تحديث البلاد وعقلنة المجتمع ببناء مصنع بمال الغير وتكنولوجيا الغير وإدارة الغير ، ويجب أن يكف عن المرافقة الذاتية عندما يكون المقصود مشكلات الأقلية والديمقراطية المحايمة ، خشية أن يعرض للخطر وحدة قومية ظاهرة . فالمثقف العربي الثوري قد ضفقت أكثر من اللزوم لنداء الوحدة العربية ، وهو في نفس الوقت يقبل وأحياناً يبرر تجزئة الواقع .

إن وحدة مبنية على المشاعر يوقع عليها جميع الناس ، ووحدة قائمة على الاقتصاد تكون مدانة لأنها تكون بطيئة أكثر من اللازم . فبعضهم يفضلون التغي بالوحدة العربية بدلاً من صنعها . إنها لإغراءات يستطيع النقد التاريخي وحده التغلب عليها .

هذا النقد يجب أن يتم على مستويين : بادئ الأمر نقد الدول ، داخل المنظمات الاقليمية التي ينتمي إليها المثقف العربي ، بعد ذلك مستوى حركة الوحدة العربية التي يجب على وجه الدقة أن تتبين ، تتحرر من كل اعتبار ، تبعية ، بإزاء المصالح المحلية ، أن تتجاوز حدود التطبيق السياسي الجاري ، أن يكون لها دور رئيسي في النقد ، في الحكم على الحركات ، التنظيمات « سياسات » الدول من حيث أنها تؤثر على مستقبل جميع العرب ، حركة رامية إلى إنقاذ حقوق المستقبل على نحو ما يكشف عنها التحليل الموضوعي ، وداعية الجميع الى مصالح الجماعة المشتركة عندما يمنح الفرد إلى آلاً يأخذ بعين اعتباره إلا المصالح المحلية ، القطاعية والعابرة .

هذا العمل الذي سوف تكون له بالضرورة أشكاله المتعددة ، سوف يكون من جراء تأثيره على كل حال ، وأياً كانت النتيجة النهائية للحركة الوحدوية التي لا يوعد مع ذلك بانتصارها أو بإخفاقها أحد ، تحديث المجتمع العربي .

يعيش المثقف العربي الثوري اليوم حياة بائسة ، فيما وراء نجاحاته المدنية

لأن مجتمعه يعيش برتبة ما تحت التاريخ. ولن يتغلب على بؤسه إلا إذا عبّر بوضوح عن متطلباته من التجديد الجذري وإلا إذا دافع عنها بعد ذلك بجميع قواه لكي ينتهي أخيراً شتاء العرب الطويل.

حجرات
علاء شحات

كان الفصل الخامس قد نشر في «ديوجين» (Diogene) عدد الخامس (٦٤)، أكتوبر - ديسمبر ١٩٥٨ («تحين جديد للماركسية» بمساهمات من المادة : T. W. Adorno, H. Mareuse, J. Hippolite, E. J. Hobsbaum, M. Rodinson, A. Abdel-Malek, K. Papaioannou, etc. وكتب ملحق الفصل الرابع في الأصل كخاتمة لمقال «أوروبا» في : Encyclopaedia Universalis واني لأشكر المسؤولين عن ذينك المؤلفين للسماح لي بنشرها ثانية في هذا الكتاب.

فهرس

أولاً - سنة وتسعين

- ١٥
١٧
١٨
٢٣
٢٧
٣٧
٣٧
٣٨
٣٨
٣٩
٤٠
٤٥
٤٩
٨٣
٨٥
٨٧
٩١
٩٣
٩٦
١٠١
١٠٦
١١٠
- ١ - العرب والتاريخ
أ - وضع العرب الكلاسيكي
رؤية كلاسيكية للتاريخ
ب - الوضع الحالي
٢ - سنة وتسعين
أ - المشكلة
ب - حالة المغرب
١ - على صعيد التنظيم السياسي
٢ - على صعيد الثقافة
٣ - على صعيد التدبير
ج - نتائج ، أو خلاصات منهجية
٣ - العرب وعلم الأجناس الثقافي ، ملاحظات على منهج فون غرونوم
ثانياً - تاريخانية وتحديث
٤ - الانتليجنسيا العربية والتاريخانية
منطق النهضة الأولى
استطرادات
نهضة ثانية
معاودات التقليد
مفهوم التزعة السياسية
ازدواجية العمل على الايديولوجية
تاريخانية وواقعية

